Conocer desde el Sur

Para una cultura política emancipatoria

Boaventura de Sousa Santos

Conocer desde el Sur

Para una cultura política emancipatoria

Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM
Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global

Conocer desde el Sur

Para una cultura política emancipatoria

Primera edición
Lima, julio de 2006

Jr. Daniel Olaechea 175, Jesús María, Lima • Teléfonos: (51) (1) 2432199 / (51) (1) 4517193
www.democraciaglobal.org • e-mail: info@democraciaglobal.org

Ciudad Universitaria, Av. Venezuela s/n • Teléfono: 6197000 Anexo: 4003
www.sociales.unmsm.edu.pe • e-mail: postcs@unmsm.edu.pe

Cuidado de la edición: Raúl Huerta Bayes

Foto de portada: Diario La República

ISBN: 9972-834-17-4
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2006-6149

Impreso en Perú
Printed in Peru

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

La Unidad de Post Grado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se complace en presentar el libro *Conocer desde el Sur* de Boaventura de Sousa Santos, que inaugura la colección Transformación Global como una contribución al debate del desarrollo de un pensamiento emergente en América Latina, y de manera especial en el Perú.

La colección Transformación Global busca difundir estudios que sean relevantes para América Latina, en el camino de constituir un espacio continental de reflexión teórica. Es una colección que intentará mostrar la riqueza multicultural de los países de la región como uno de los factores centrales de su desarrollo. La colección aspira a ser una posibilidad que permita integrar el mundo académico de los países de América Latina, tan separados actualmente por la hegemonía del eurocentrismo. En particular, la colección divulgará el fecundo trabajo realizado en las últimas décadas por pensadores e investigadores comprometidos con el esfuerzo de gestar una teoría emergente y en sus posibilidades emancipadoras, que no solo recoja la crítica al paradigma positivista, sino que, fundamentalmente, encuentre sus raíces en nuestras propias circunstancias y exprese la complejidad de las realidades de nuestros países, en un período de rápidos cambios socioculturales para América Latina.

Precisamente, el libro de Boaventura de Sousa expresa con toda nitidez la naturaleza de la colección que iniciamos. El autor señala que los fundamentos del conocimiento en América Latina se encuentran en un proceso de revisión profunda, que se basan en un cuestionamiento de la propia subjetividad positivista moderna, desatada como parte de la mutación de todo un período histórico: aquel asociado a la modernidad europea, cuyo agotamiento envuelve también los principios epistemológicos que sustentaron el modelo de conocimiento impuesto en todo el mundo desde el siglo XVI. Subraya la búsqueda de una forma distinta de conocimiento, centrada en una dinámica enteramente nueva de conocer, de reencuentro y reapropiación de los saberes múltiples de América Latina, que de alguna

forma originaron la utopía de una racionalidad liberadora y representa uno de los retos mayores de esta parte del continente a inicios del siglo XXI.

El libro que ofrecemos tiene un alcance que excede a los mismos marcos de la colección, desarrolla un paradigma propio que no supone aislarse desde América Latina, al contrario, requiere ser parte del proceso de acumulación de conocimientos contemporáneos, de perspectivas teóricas globales y es común que el trabajo traspase fronteras geográficas de investigaciones realizadas en diferentes partes del mundo (Mozambique, Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal) que posibilitan la construcción de una creatividad singular. Este es uno de los aportes principales del libro, nos muestra que la particularidad América Latina solo puede entenderse dentro de una referencia teórica general, en una concepción sistémica mundial.

Por otro lado, el libro merece ser leído porque muestra a Boaventura de Sousa como uno de los científicos sociales más creativos de nuestro tiempo. El autor no solamente ofrece una perspectiva teórica social muy original sino, esencialmente, traza una conexión profunda con la práctica política, Boaventura es uno de los intelectuales más prominentes en el debate coetáneo de propuestas a un orden mundial alternativo y uno de los principales organizadores del Foro Social Mundial.

Finalmente, queremos agradecer al Programa de Democracia y Transformación Global de la Unidad de Post-Grado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM por la coordinación del libro, que sin duda por su originalidad y propuestas teóricas y prácticas posibilitará avanzar en el laberinto de América Latina.

DR. JULIO MEJÍA NAVARRETE
DIRECTOR DE LA UNIDAD DE POST-GRADO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

PREFACIO

Es casi imposible pensar en un autor más apropiado que Boaventura de Sousa Santos para inaugurar la nueva colección transdisciplinaria de libros Transformación Global. Los textos de Boaventura abarcan múltiples dimensiones de los cambios en el sistema-mundo capitalista que queremos explorar en esta colección.

Su obra escrita es en sí una contribución fundamental a la reflexión crítica sobre el mundo. El papel de Boaventura en los debates actuales sobre las transformaciones sociales tiene, sin embargo, también otra dimensión. Como activo participante en varios espacios en los que los movimientos sociales están construyendo proyectos transformadores, Boaventura nunca ha quedado en una torre de marfil académica. En particular, cabe destacar su rol como uno de los intelectuales orgánicos más importantes del Foro Social Mundial.

Los que hemos tenido el privilegio de escuchar varias de sus intervenciones en foros organizados en diferentes partes del mundo no podemos sino admirar su energía y espíritu participativo. En un evento reciente organizado en Caracas dio muestra de su vocación democrática cuando se negó a tomar la palabra hasta que entre quienes hablaran antes hubiese una paridad de género.

Para reflexionar sobre los principios democráticos, la actitud retadora de Boaventura es una inspiración constante. De un lado, hace una crítica demoledora a conceptos de la democracia que no tienen en cuenta la necesidad de democratizar jerarquías tales como de clase, etnia, raza, género u orientación sexual. Del otro, su crítica va más allá de posiciones que simplemente señalan la multiplicidad de formas de dominación y abogan por una tolerancia mutua entre diferentes identidades.

Una de sus contribuciones más fundamentales es habernos enseñado las posibilidades de la traducción entre diferentes saberes y prácticas. La teoría de la traducción, en el sentido específico de Boaventura, nos ayuda a construir una inteligibilidad mutua entre diferentes luchas e identidades. Uno de los desafíos principales para movimientos contestatarios en espa-

cios como el Foro Social Mundial es la búsqueda de articulaciones entre diferentes tipos de movimientos, y la teoría de la traducción desarrollada por Boaventura permite identificar un terreno común para esta tarea.

No es fácil encasillar ni teórica ni políticamente a un pensador tan multifacético como Boaventura. Tiene, sin embargo, una frase que sintetiza bien el horizonte emancipador de su obra: ¿Democracia sin fin para que el capitalismo tenga fin? En las izquierdas históricas, muchas veces se ha aceptado con una facilidad lamentable la idea de que democracia es algo íntimamente ligado al capitalismo. Con voces como la de Boaventura, esperamos que las contradicciones entre las lógicas capitalistas y democráticas sean cada vez más evidentes.

Entre los pensadores que abogan por la radicalidad de la democracia, o democracia radical, uno de los rasgos distintivos de Boaventura es su cosmopolitismo. Mientras una buena parte de quienes han teorizado democracia radical basan sus ideas en experiencias del mundo europeo o nor-atlántico, Boaventura analiza procesos sociales también en las periferias del mundo. A través de su teoría de la traducción ayuda a articular varios tipos de relaciones y entendimientos Norte-Sur y Sur-Sur. Por ejemplo, Boaventura ha trazado puentes entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto de Uma en el islam, el Dharma en el hinduismo y la armonía cósmica de la madre tierra de los indígenas en las Américas. Sin caer en un relativismo cultural, ha ofrecido herramientas valiosas para construir conceptos multiculturales de los derechos humanos.

En un breve prefacio sería imposible abarcar todos los temas centrales de la obra de Boaventura. Sin más, les invito a la lectura de su libro, auspiciado por la Unidad de Post Grado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cuya publicación es un gran honor para el Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

DR. TEIVO TEIVAINEN
DIRECTOR DEL PROGRAMA DE ESTUDIOS SOBRE
DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

Parte 1
En búsqueda de un nuevo paradigma crítico

Capítulo 1
¿POR QUÉ SE HA VUELTO TAN DIFÍCIL CONSTRUIR UNA TEORÍA CRÍTICA?

Quizás hoy más que nunca los problemas más importantes de cada una de las ciencias sociales, lejos de ser específicos, coinciden con aquellos que las ciencias sociales afrontan en general. Incluso algunos de estos problemas son también característicos de las ciencias naturales, lo cual me lleva a pensar que son síntomas de una crisis general del paradigma de la ciencia moderna. En este capítulo examinaré un problema que puede ser formulado mediante la siguiente pregunta: ¿por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica? Este es un interrogante que la sociología comparte con el resto de las ciencias sociales. Como primera medida formularé el problema e identificaré los factores que contribuyeron a que fuera particularmente importante durante la década de los 90. Posteriormente sugeriré algunas pistas para la solución de este problema. Asimismo, a lo largo de estos párrafos expondré en detalle lo que entiendo por posmodernismo de oposición. En resumen y como analizo en otro lugar (2002b), al desarrollar la distinción entre posmodernismo celebratorio y posmodernismo de oposición, el contraste al que me refiero es aquél entre, de un lado, las teorías posmodernas que, al centrarse en la deconstrucción y la exaltación de la contingencia, abandonan la tarea de pensar alternativas a lo que se critica –esto es, el «posmodernismo celebratorio» que yo identifico con trabajos tales como los de Derrida y Baudrillard– y, de otro lado, las teorías posmodernas que toman la crítica de la modernidad como punto de partida para la construcción de alternativas epistemológicas y políticas, esto es, el posmodernismo de oposición propuesto en este capítulo.

El problema

El problema más desconcertante que afrontan las ciencias sociales hoy día puede ser formulado de la siguiente manera: si a comienzos del siglo XXI vivimos en un mundo en donde hay mucho para ser criticado, ¿por qué se

ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Por «teoría crítica» entiendo aquella que no reduce «la realidad» a lo que existe. La realidad, como quiera que se la conciba, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades, siendo precisamente la tarea de la teoría crítica definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe reposa sobre el presupuesto de que los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, y que, por lo tanto, también hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El malestar, la indignación y el inconformismo frente a lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas.

Las situaciones o condiciones que provocan en nosotros malestar, indignación e inconformismo parecen no ser excepcionales en el mundo actual. Basta recordar que las grandes promesas de la modernidad aún están por ser cumplidas, o que su cumplimiento ha terminado por precipitar efectos perversos. La promesa de la igualdad resulta ser un caso diciente. Los países capitalistas desarrollados, que abrigan al 21% de la población mundial, controlan el 78% de la producción de bienes y servicios, y consumen el 75% de toda la energía generada. Los trabajadores de los sectores textil y energético en el Tercer Mundo ganan en una proporción veinte veces menor en comparación con los trabajadores de Europa y Norteamérica, realizando el mismo tipo de trabajo y alcanzando el mismo nivel de productividad. Desde que la crisis de la deuda emergió a principios de la década de los 80, los países deudores del Tercer Mundo han venido contribuyendo a la riqueza de los países desarrollados en términos de liquidez, pagándoles anualmente un promedio de 30 billones de dólares más de lo que ellos a su vez reciben por concepto de los nuevos préstamos. En el mismo período los alimentos disponibles en el Tercer Mundo decrecieron alrededor del 30%. No obstante, el área de cultivo de soya del Brasil, por sí sola, bastaría para alimentar a más de 40 millones de personas si en su lugar fueran sembradas plantaciones de frijoles y maíz. Asimismo, en el siglo XX murieron de hambre más personas que en cualquier otro siglo, y el abismo entre los países ricos y los pobres es cada vez más amplio.

La promesa de la libertad tampoco ha sido satisfecha. Las violaciones a los derechos humanos en países que formalmente viven en paz y en democracia han alcanzado proporciones alarmantes. Solo en la India, 15 millones de niños trabajan bajo condiciones de esclavitud (se trata de los niños esclavos trabajadores); la violencia policial y penitenciaria en Brasil

y Venezuela es inaudita; los conflictos raciales en el Reino Unido casi han llegado a triplicarse entre 1989 y 1996. La violencia sexual en contra de las mujeres, la prostitución infantil, los niños de la calle, millares de víctimas por causa de las minas antipersonales, la discriminación en contra de los adictos a las drogas, de los homosexuales y de los enfermos de sida, los juicios a civiles por parte de jueces sin rostro en Colombia y en Perú, la limpieza étnica y el chauvinismo religioso son algunas de las manifestaciones propias de la diáspora de la libertad, algunos de los eventos a través de los cuales la libertad ha sido entorpecida o simplemente denegada.

En cuanto a la promesa de paz perpetua que Kant formuló de un modo tan elocuente, mientras que en el siglo XVIII murieron 4,4 millones de personas en 68 guerras, en el siglo XX murieron alrededor de 99 millones en 237 guerras. Entre los siglos XVIII y XX la población mundial se multiplicó por 3,6, mientras las bajas en combate se multiplicaron por 22,4. Luego de la caída del muro de Berlín y del final de la Guerra Fría, la paz que varios creyeron al fin asequible se convirtió en un espejismo cruel en vista del incremento de conflictos entre los Estados y al interior de los mismos.

La promesa de la dominación de la naturaleza se llevó a cabo de una manera perversa al destruir la naturaleza misma y generar la crisis ecológica. Basta citar dos ejemplos. En los últimos 50 años el mundo ha perdido alrededor de una tercera parte de su reserva forestal. A pesar de que las selvas y los bosques tropicales proveen el 42% de biodiversidad y de oxígeno, 242.820 hectáreas de reserva forestal mexicana han sido destruidas cada año. Hoy día las empresas multinacionales tienen el derecho de talar árboles en 12 millones de acres de la selva amazónica. La sequía y la escasez de agua son los problemas que más afectarán a los países del Tercer Mundo en la primera década del siglo XXI. De igual forma, una quinta parte de la humanidad no podrá obtener agua potable.

Esta breve enumeración de problemas que nos causan indignación e inconformidad debería bastar no solo para hacernos cuestionar críticamente la naturaleza y la condición moral de nuestra sociedad, sino también para emprender una búsqueda de alternativas de respuestas, teóricamente sustentadas, a tales interrogantes. Estos cuestionamientos e indagaciones siempre habían constituido la base sobre la cual reposaba la teoría crítica moderna. Nadie ha definido la teoría crítica moderna de una manera más adecuada que Max Horkheimer. La teoría crítica moderna es, sobre todo, una teoría epistemológicamente fundada en la necesidad de superar el dualismo burgués entre el científico individual como creador autónomo de conocimiento y la totalidad de la actividad social que lo rodea. Horkheimer

anota: «La razón no se puede convertir en algo transparente a sí misma, mientras que el ser humano actúe como miembro de un organismo que carece de razón» (Horkheimer, 1972: 208). La irracionalidad de la sociedad moderna reside en el hecho de que dicha sociedad ha sido producto de una voluntad particular, la del capitalismo, y no de una voluntad general, «una voluntad mancomunada y consciente de sí misma» (Horkheimer, 1972, 208). De esta manera, la teoría crítica no acepta los conceptos de «bueno», «útil», «apropiado», «productivo» o «valioso», tal y como son entendidos por el orden social existente, y se rehúsa a concebirlos como presupuestos no científicos sobre los cuales no se puede hacer nada. «La aceptación crítica de las categorías que gobiernan la vida social simultáneamente contiene su reprobación» (Horkheimer, 1972: 208). Por esto es que la identificación del pensamiento crítico con la sociedad donde está inserto siempre ha estado llena de tensiones.

La teoría crítica moderna ha tomado del análisis histórico las metas a las que se debe orientar la actividad humana, y en particular se ha trazado la idea de una organización social razonable capaz de satisfacer las necesidades de la comunidad como un todo. Dichas metas, aun cuando inherentes al quehacer humano, «no son correctamente comprendidas por los sujetos ni la mente común» (Horkheimer, 1972: 213). La lucha para lograr dichas metas es intrínseca a la teoría, por lo cual «la primera consecuencia de la teoría que reclama una transformación de la sociedad como un todo es la intensificación de la lucha con la que la teoría se encuentra vinculada» (Horkheimer, 1972: 219).

Resulta obvia la influencia de Marx en la noción de Horkheimer sobre la teoría crítica moderna. De hecho, el marxismo se constituyó en el pilar fundamental de la sociología crítica del siglo XX. Aun así, la sociología crítica también le debió sus cimientos a la influencia que tuvo del romanticismo del siglo XVIII, del utopismo del siglo XIX y del pragmatismo norteamericano del siglo XX. Así, en esta tendencia tuvieron lugar múltiples orientaciones teóricas, tales como el estructuralismo, el existencialismo, el psicoanálisis y la fenomenología, siendo sus íconos analíticos más destacados, quizás, nociones como clase, conflicto, elite, alienación, dominación, explotación, imperialismo, racismo, sexismo, dependencia, sistema mundial y teología de la liberación.

El hecho de que estos conceptos y sus configuraciones teóricas sean todavía parte del trabajo de los sociólogos y de los diferentes expertos en ciencias sociales, nos podría llevar a pensar que aún hoy día hacer teoría social crítica resulta tan fácil o tan factible como lo era antes. Pero consi-

dero que no es así. En primer lugar, varios de estos conceptos dejaron de tener la centralidad de que gozaban antes, o han sido reelaborados o matizados de tal forma que de hecho han perdido gran parte de su poder crítico. En segundo lugar, la sociología convencional, tanto en su versión positivista como antipositivista, hizo todo lo necesario para que se convirtiera en algo aceptable el asumir una postura crítica frente a la sociología crítica como remedio para superar la crisis de la sociología misma. En el caso de la sociología positivista, esta crítica reposó en la idea de que el rigor metodológico y la utilidad social de la sociología presuponía que ella debía concentrarse en el análisis de lo que existe y no en el diseño de alternativas frente a la realidad existente. En el caso de la sociología antipositivista, la crítica se basó en la idea de que los científicos sociales no podían imponer sus propias preferencias normativas, ya que carecían de un punto de vista privilegiado que les permitiera hacerlo.

En consecuencia, el interrogante que siempre ha servido como punto de partida para la teoría crítica –¿de qué lado está usted?–, para unos se convirtió en una pregunta ilegítima, para otros en algo irrelevante, e incluso para algunos otros en una duda que simplemente no tenía respuesta. Algunos, al considerar que no tienen que explicitar de qué lado están, han cesado de preocuparse sobre dicho interrogante y han criticado a aquellos que sí lo hacen; a otros, quizás las generaciones más jóvenes de científicos sociales, les gustaría responder esta pregunta y por lo tanto tomar partido al respecto, pero han constatado, en ocasiones con angustia, la aparente creciente dificultad de identificar posiciones alternativas concretas frente a las cuales sería imperativo escoger de qué lado se está. Ellos también son los más afectados por el problema que aquí constituye mi punto de partida: ¿por qué, si hay mucho para criticar –tal vez más que nunca antes–, resulta tan difícil construir una teoría crítica?

Las posibles causas

En lo que sigue identificaré algunos de los factores que, a mi parecer, constituyen las causas que hacen que el construir una teoría crítica sea una labor difícil. Siguiendo la posición de Horkheimer arriba reseñada, la teoría crítica moderna concibe la sociedad como una totalidad y, por lo tanto, su propuesta se ha configurado como una alternativa total frente a la sociedad existente. La teoría marxista es el ejemplo más claro al respecto. Aun así, la noción de la sociedad como una totalidad es una construcción social como cualquiera otra. Solo se diferencia de las construcciones rivales por

las premisas que le sirven de cimiento: una forma de conocimiento que, por sí misma, es total (o absoluta), se erige como una condición para comprender la totalidad de una manera adecuada; un principio único de transformación social y un único actor colectivo son capaces de lograr dicha transformación; un contexto político institucional bien definido permite el planteamiento de las luchas consideradas necesarias de emprender a la luz de los objetivos ínsitos en dicho contexto. Las críticas a estos presupuestos ya han sido hechas y no es mi intención repetirlas. Lo único que pretendo es explicar el lugar en el que terminamos con ese tipo de críticas.

El conocimiento totalizador es el conocimiento del orden sobre el caos. Al respecto, lo que distingue a la sociología funcionalista de la sociología marxista es el hecho de que la primera se encuentra orientada al orden de la regulación social, mientras que la segunda dirige su atención al orden de la emancipación social. Al comienzo del siglo XXI tenemos que afrontar una realidad de desorden, tanto en la regulación social como en la emancipación social. Hacemos parte de sociedades que son autoritarias y libertarias al mismo tiempo.

El último gran intento de producir una teoría moderna crítica fue el de Foucault, quien justamente se preocupó por estudiar las particularidades del conocimiento totalizador de la modernidad, a saber, la ciencia moderna. En contravía con las opiniones actuales, considero que Foucault es un crítico moderno, no posmoderno. Paradójicamente, él representa tanto el clímax como el colapso de la teoría crítica moderna. Al llevar hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del panóptico erigido por la ciencia moderna, Foucault demuestra que, en este «régimen de la verdad», no existe ningún escape emancipatorio frente al mismo, ya que la resistencia misma se ha convertido en un poder disciplinario y, por lo tanto, en un modo de opresión aceptada, internalizada.

El gran mérito de Foucault radica en haber mostrado las opacidades y los silencios producidos por la ciencia moderna y, por lo tanto, en haberle dado credibilidad a la tarea de buscar «regímenes de la verdad» alternativos, de identificar otras formas de conocimiento que han resultado marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna. Hoy día vivimos en un escenario multicultural, en un lugar que constantemente apela a una hermenéutica de la sospecha frente a totalidades o universalismos que se presumen a sí mismos como tales. No obstante, el multiculturalismo ha florecido en los estudios culturales, en aquellas configuraciones transdisciplinarias en las que convergen las diferentes ciencias sociales, así como en los análisis literarios, en donde el conocimiento crítico –el feminismo, el

antisexismo, el antirracismo, el conocimiento poscolonial– está siendo constantemente generado[1].

El principio elemental de la transfiguración social que subyace a la teoría crítica moderna reposa en la idea de un futuro socialista ineludible, el cual es generado por el desarrollo constante de las fuerzas productivas y por las luchas de clase mediante las cuales se expresa. A diferencia de lo que había ocurrido en las transiciones previas, esta vez la mayoría –la clase trabajadora–, y no una minoría, sería la protagonista del proceso en el cual se lograría superar la sociedad capitalista. Como lo mencioné, la sociología crítica moderna ha interpretado este principio con una gran libertad y en ocasiones lo ha complementado mediante revisiones profundas. En este punto la teoría crítica moderna comparte con la sociología convencional dos aspectos importantes. De una parte, la noción de agentes históricos se corresponde perfectamente con la dualidad de estructura y acción que subyace a toda sociología. De otra parte, ambas tradiciones sociológicas tenían la misma noción de las relaciones que ocurrían entre la naturaleza y la sociedad, y asimismo ambas concebían la industrialización como la partera del desarrollo.

Por tanto, no resulta sorprendente que la crisis de la teoría crítica moderna haya sido comúnmente confundida con la crisis de la sociología en general. Nuestra posición al respecto puede ser resumida de la siguiente manera. En primer término, no existe un principio único de transformación social; incluso aquellos que continúan creyendo en un futuro socialista lo conciben como un futuro posible que compite con otro tipo de alternativas futuras. Asimismo, no existen agentes históricos ni tampoco una forma única de dominación. Los rostros de la dominación y de la opresión son múltiples, y muchos de ellos, como por ejemplo la dominación patriarcal, han sido irresponsablemente pasados por alto por la teoría crítica moderna. No es una casualidad que en el último par de décadas haya sido la sociología feminista la que ha generado la mejor teoría crítica. Si los rostros de la dominación son múltiples, también deben ser diversas las formas y los agentes de resistencia a ellos. Ante la ausencia de un principio único, no resulta posible reunir todo tipo de resistencia y a todos los agentes allí involucrados bajo la égida de una gran teoría común. Más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes

1 En otra ocasión he especificado las condiciones que debe reunir una concepción emancipatoria y progresista de multiculturalismo en el campo de los derechos humanos (Santos, 2002a).

luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que hacen resistencia y las aspiraciones que los movilizan. En segundo término, la industrialización no es el motor del progreso ni tampoco la partera del desarrollo. De una parte, la industrialización presupone una concepción retrógrada de la naturaleza, ya que desconoce la relación entre la degradación de la naturaleza y la degradación de la sociedad protegida por dicha naturaleza. De otra parte, para las dos terceras partes de la humanidad la industrialización no ha representado desarrollo alguno. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía y de la riqueza de los países menos desarrollados para que se puedan acercar a los niveles propios de los países desarrollados, resulta fácil demostrar cómo dicha meta no ha sido más que un espejismo, ya que, como lo mencioné arriba, el margen de desigualdad entre los países ricos y pobres no ha cesado de crecer. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía para garantizarle a la población una mejor calidad de vida, hoy día resulta sencillo comprobar que el bienestar de la población no depende tanto de la cantidad de riqueza, sino de su debida distribución. Ya que hoy en día el fracaso del espejismo del desarrollo se hace cada vez más obvio, quizás en lugar de buscar modelos alternativos de desarrollo ha llegado el momento de crear alternativas al desarrollo mismo. Incluso el término «Tercer Mundo» cada vez tiene menos sentido, y no solo porque el término «Segundo Mundo» ya no tenga un referente en la realidad.

En este sentido, la crisis de la teoría crítica moderna ha acarreado algunas consecuencias perturbadoras. Por mucho tiempo las alternativas científicas también fueron alternativas políticas de manera inequívoca. Las mismas eran identificadas mediante íconos analíticos distintivos que volvían una tarea fácil el diferenciar los campos políticos y sus contradicciones. Pero la crisis de la teoría crítica moderna también precipitó la crisis de la diferenciación a través de dichos íconos. Así, los mismos íconos empezaron a ser compartidos por campos políticos opuestos, cuyo antagonismo ya había sido previamente demarcado con exactitud, o, de manera alternativa, fueron creados íconos híbridos que incluían de modo ecléctico diversos elementos de los diferentes campos. Así, el ícono de la oposición capitalismo/socialismo fue reemplazado por el ícono de la sociedad industrial; luego, por el de la sociedad posindustrial y al final por aquel de la sociedad informática. La oposición entre el imperialismo y la modernización fue gradualmente sustituida por el concepto intrínsecamente híbrido de la globalización. La oposición revolución/democracia fue drásticamente suplida por los conceptos de ajuste estructural y del Consenso de Washington, al igual

que por conceptos híbridos como la participación o el desarrollo sostenible. Mediante este tipo de política semántica los diferentes campos cesaron de tener un nombre y una insignia y, por lo tanto, dejaron de ser en gran medida ámbitos diferenciables. Aquí radica la dificultad de aquellos que, si bien desean tomar partido, encuentran bastante complicado identificar los campos entre los cuales debe ser escogido el lado del que se está.

La falta de definición o de determinación de la postura del adversario o del enemigo se ha constituido como el correlato de la dificultad de identificar los diversos campos, un síndrome que se ha visto reforzado por el descubrimiento de la multiplicidad de las opresiones, de las resistencias y de los agentes arriba mencionados. A principios del siglo XIX, cuando los luditas estropearon las máquinas que consideraban les estaban robando su trabajo, hubiera sido fácil mostrarles que el enemigo no eran las máquinas sino aquel que tenía el poder para comprarlas o utilizarlas. Hoy día la opacidad del enemigo o del adversario es mucho mayor. Detrás del enemigo más cercano siempre parece haber otro más. Además, quien quiera que esté detrás puede estar a la vez al frente. Como quiera que sea, el espacio virtual perfectamente puede constituirse en la metáfora de esta indeterminación: la pantalla del frente puede ser, del mismo modo, la pantalla que está detrás.

En resumen, las dificultades actuales para construir una teoría crítica pueden ser formuladas de la siguiente manera. Debido a que las promesas de la modernidad no fueron cumplidas, se han convertido en problemas para los cuales no parece existir solución. Mientras tanto, las condiciones que precipitaron la crisis de la teoría crítica moderna aún no se han constituido en las condiciones para superar la crisis. Aquí radica la complejidad de nuestra postura de transición, la cual puede ser precisada así: estamos enfrentando diversos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas. De acuerdo con una posición, que podría ser denominada «posmodernismo celebratorio», el hecho de que no existan soluciones modernas indica que probablemente no hay problemas modernos, o que en realidad no hay promesas modernas. Así, lo que existe debe ser aceptado y elogiado. Según la otra postura, que he denominado como «la posmodernidad inquietante o de oposición», se asume que existe una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la posmodernidad, la cual debe ser convertida en punto de partida para afrontar los desafíos derivados del intento de construir una teoría crítica posmoderna. Esta última posición es mi postura que, en términos muy generales, enunciaré en las siguientes líneas.

Hacia una teoría crítica posmoderna

Uno de los fracasos de la teoría crítica moderna fue no haber reconocido que la razón que critica no puede ser la misma que la razón que piensa, que construye y que legitima aquello que resulta criticable. Así como no existe un conocimiento en general, tampoco existe una ignorancia en general. Lo que ignoramos siempre constituye una ignorancia respecto de una determinada forma de conocimiento; y lo que sabemos es siempre un conocimiento en relación con una determinada forma de ignorancia. Cada acto de conocimiento es una trayectoria que va desde el punto A, el cual designamos como ignorancia, hasta el punto B, que designamos como conocimiento.

Dentro del proyecto de la modernidad podemos diferenciar dos formas de conocimiento. De una parte, el conocimiento como regulación, cuyo punto de ignorancia es denominado caos y cuyo punto de conocimiento es llamado orden. De la otra, el conocimiento como emancipación, cuyo punto de ignorancia es llamado colonialismo y cuyo punto de conocimiento es denominado solidaridad[2]. Aun cuando ambas formas de conocimiento se encuentran inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad es que el conocimiento como regulación acabó predominando sobre el conocimiento como emancipación. Este resultado se derivó del modo en el que la ciencia moderna se convirtió en una instancia hegemónica y por lo tanto institucionalizada. Así, la teoría crítica moderna, aun cuando reclamaba ser una forma de conocimiento como emancipación, al desatender la tarea de elaborar una crítica epistemológica a la ciencia moderna, rápidamente empezó a convertirse en una forma de conocimiento como regulación.

Por el contrario, en una teoría crítica posmoderna, toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo. En la fase de transición paradigmática en que nos encontramos, la teoría crítica posmoderna está siendo construida sobre los cimientos de una tradición moderna marginada y epistemológicamente desacreditada, a saber, la que he llamado conocimiento como emancipación. Bajo esta forma de conocimiento la ignorancia es entendida como colonialismo. El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto. De acuerdo con esta forma de conocimiento, conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento, es progresar en el sentido de elevar al otro del estatus de objeto al estatus de sujeto. Esta forma de conocimiento como reconocimiento es la que denomino solidaridad.

2 He desarrollado esta distinción en gran detalle en Santos 1995 y 2000.

Pero estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y las personas, que encontramos difícil imaginar una forma de conocimiento que pueda desarrollarse con base en un principio de solidaridad. No obstante, esta dificultad es un reto que debe ser encarado. Luego de saber lo que ocurrió con las alternativas propuestas por la teoría crítica moderna, no debemos contentarnos con pensar meramente sobre alternativas. Lo que se requiere es una forma alternativa de pensar alternativas.

Lo que entiendo por conocimiento como emancipación puede volverse más claro si, a la manera de un experimento mental, volvemos a los orígenes de la ciencia moderna. En los albores de la ciencia moderna en el siglo XVII, la coexistencia de la regulación y de la emancipación en el centro de la empresa del avance del conocimiento resultaba nítida. El nuevo conocimiento de la naturaleza –esto es, la superación del caos amenazante de los procesos naturales sobre los cuales aún no se tenía dominio, mediante un principio de orden lo suficientemente apropiado como para lograr dominarlos– no tenía un propósito diferente que el de liberar a los seres humanos de las cadenas de todo lo que previamente había sido considerado como natural: Dios, la tradición, las costumbres, la comunidad, los rangos. Así, la sociedad liberal emergió como una sociedad de sujetos libres e iguales, homogéneamente equipados con la libertad para decidir sobre sus propios destinos. El carácter emancipatorio de este nuevo paradigma social radica en el principio bastante amplio de reconocimiento del otro como igual, reconocimiento recíproco que no es en nada distinto al moderno principio de solidaridad. En tanto la ciencia moderna avanzó en su regulación sobre la naturaleza, también fue promoviendo la emancipación del ser humano. Pero este círculo virtuoso estaba cargado de tensiones y contradicciones. Para empezar, qué se entendía por naturaleza y qué por ser humano era de por sí problemático y objeto de debate. Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy día podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos «ser humano»: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden.

Asimismo, la sociedad liberal que para entonces estaba emergiendo era también una sociedad de mercado, una sociedad capitalista. En esta sociedad los poderes de los sujetos se basan en obtener un acceso suficiente a la tierra o en la acumulación de capital de trabajo, esto es, en la capacidad para acceder a los medios de producción. Si los medios de producción se encuentran concentrados en las manos de unos pocos, aquel que no tenga acceso a ellos deberá pagar un precio para obtenerlos. Como Macpherson lo señala:

Si alguien puede tener cierto acceso pero debe pagar por ello, entonces sus poderes se reducirán en proporción a la suma que tuvo que ceder para lograr hacerse a dicho acceso necesario. Esta es exactamente la situación en la que la mayoría de seres humanos se encuentran, y en la que necesariamente se hallan insertos dentro de una sociedad de mercado capitalista. Bajo los dictados de este sistema, ellos deben aceptar una transferencia neta de parte de sus poderes en favor de aquellos que detentan los medios de producción. (Macpherson, 1982: 43)

Esta transferencia neta de poder, uno de los rasgos estructurales de la sociedad liberal capitalista, se convirtió en una de las fuentes de conflicto. En efecto, planteó un problema de orden –ya que los conflictos terminaban causando caos–, así como uno de solidaridad, ya que grandes porciones de la población se vieron privadas de una reciprocidad efectiva y por lo tanto de un reconocimiento como seres libres e iguales. No obstante, cuando las ciencias sociales comenzaron su proceso de institucionalización en el siglo XIX, al tema del orden se le concedió mayor atención que al tópico de la solidaridad. Así, los trabajadores se convirtieron en una «clase peligrosa», susceptible de estallar a través de comportamientos irracionales. El conocimiento de la naturaleza había entonces facilitado el modelo para el conocimiento de la sociedad y, así, el conocimiento en general se convirtió en conocimiento como regulación.

Mi insistencia en la necesidad de reinventar el conocimiento como emancipación implica una revisión de los principios de solidaridad y del orden. En cuanto al principio de solidaridad, lo concibo como el principio rector y como el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa. En efecto, el conocimiento en cierto punto se convierte en una pregunta ética porque, ya que no existe una ética universal, no existe un conocimiento universal. Existen diversos tipos de conocimientos, diferentes maneras de conocer. Se debe emprender una búsqueda de las diferentes alternativas de conocimiento y de acción, tanto en aquellos escenarios en donde han sufrido una supresión que resulta más obvia de rastrear, como en aquellos en donde se las han arreglado para subsistir, así

sea de una forma desacreditada o marginal. No importa en cuál de estos escenarios se emprenda la búsqueda, lo cierto es que la misma debe desarrollarse en el Sur, entendiendo por Sur la metáfora con la que identifico el sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (Santos, 1995: 506). El científico social no debe diluir su identidad en la de activista pero tampoco construirla sin relación con el activismo.

En cuanto al principio del orden, el conocimiento como emancipación puede superar la noción de orden bajo una hermenéutica de la sospecha y reinterpretar el caos, ya no como una forma de ignorancia, sino como una forma de conocimiento. Esta revaloración se encuentra guiada por la necesidad de reducir la discrepancia existente entre la capacidad para actuar y la capacidad para predecir, engendrada por la ciencia moderna bajo el ropaje del conocimiento como regulación. «El caos nos invita a una práctica que insiste en los efectos inmediatos, y asimismo nos advierte sobre los efectos a largo plazo: se trata de una forma de acción que privilegia la producción de conexiones transparentes, localizadas, entre las acciones y sus consecuencias. Esto es, el caos nos invita a la creación de un conocimiento prudente» (Santos, 1995: 26). La adopción del conocimiento como emancipación tiene tres implicaciones para las ciencias sociales en general y para la sociología en particular.

La primera de ellas puede ser formulada de la siguiente manera: del monoculturalismo hacia el multiculturalismo. Ya que la solidaridad es una forma de conocimiento que es adquirida mediante el reconocimiento del otro, el otro puede ser conocido solo si se le acepta como un creador de conocimiento. De esta manera, todo tipo de conocimiento como emancipación es necesariamente multicultural. Pero la construcción de un conocimiento multicultural se ve enfrentada a dos dificultades: el silencio y la diferencia. El dominio global de la ciencia moderna en cuanto conocimiento como regulación trajo consigo la destrucción de varias formas de conocimiento, particularmente aquellas propias de los pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. Dicho tipo de destrucción produjo diferentes silencios que volvieron impronunciables diversas necesidades y aspiraciones de pueblos o grupos sociales cuyas formas de conocimiento fueron aniquiladas. No olvidemos que bajo el traje de los valores universales autorizados por la razón, la razón de una raza, un género y una clase social fue impuesta de hecho. Así, la pregunta es la siguiente: ¿de qué forma resulta posible construir un diálogo multicultural, cuando diversas culturas fueron reducidas al silencio y sus formas de concebir y conocer el mundo se han vuelto impronunciables? En otras palabras, ¿de qué manera se puede lograr que

el silencio hable sin que necesariamente sea el lenguaje hegemónico el que hable o el que le permita hablar? Estas preguntas constituyen un enorme desafío para el diálogo multicultural. Los silencios y las necesidades impronunciables únicamente se pueden comprender mediante la ayuda de una sociología de las ausencias que sea capaz de avanzar a través de una comparación entre los discursos hegemónicos y contrahegemónicos disponibles, al igual que a través de un análisis de las jerarquías que se dan entre ellos y de los espacios vacíos creados por dichas jerarquías. Por lo tanto, el silencio es una construcción que se afirma a sí misma como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada.

La segunda dificultad a la que se ve enfrentado el conocimiento multicultural es la diferencia. El conocimiento, y por lo tanto la solidaridad, se da solo en la diferencia. Ahora bien, la diferencia sin inteligibilidad conduce a una suerte de inconmensurabilidad y, en últimas, a la indiferencia. De aquí surge la necesidad de construir una teoría de la traducción como parte integral de la teoría crítica posmoderna. Es mediante la traducción y de lo que denomino hermenéutica diatópica (Santos, 1995: 340), como una necesidad, una aspiración y una práctica en una cultura dada pueden volverse comprensibles e inteligibles para otra cultura. El conocimiento como emancipación no pretende constituirse en una gran teoría, sino en una teoría de la traducción que pueda convertirse en la base epistemológica de las prácticas emancipatorias, siendo todas ellas de un carácter finito e incompleto y por lo tanto sostenibles solo si logran ser incorporadas en redes. El multiculturalismo es uno de esos conceptos híbridos que mencioné atrás. Existen concepciones emancipatorias y regulatorias del multiculturalismo. Una de las tareas de la teoría crítica posmoderna es especificar las condiciones bajo las cuales se deben entender cada una de estas concepciones, materia que excede el ámbito de este capítulo[3].

El segundo desafío del conocimiento como emancipación puede ser formulado de la siguiente manera: de las técnicas y los conocimientos especializados heroicos hacia un conocimiento edificante. La ciencia moderna, y por lo tanto la teoría crítica moderna, reposa sobre el presupuesto de que el conocimiento es válido independientemente de las condiciones que lo hacen posible. Por tanto, su aplicación, de manera similar, es independiente de todas las condiciones que no resultan indispensables para garantizar la operatividad técnica de la aplicación misma. Esta operatividad se erige me-

3 Para un tratamiento más detallado de este tema, Santos (1998a, cap.3; 1998b, cap.10; 2002a).

diante un proceso que denomino como transescalamiento, el cual consiste en producir y encubrir el desequilibrio de escala que se da entre la acción técnica y las consecuencias técnicas. Mediante este desequilibrio la escala mayor (el mapa detallado) de la acción es yuxtapuesta a la escala menor (el mapa no detallado) de las consecuencias. De esta manera, el transescalamiento resulta crucial en este paradigma de conocimiento. Ya que la ciencia moderna ha desarrollado una capacidad enorme para la acción pero no una capacidad análoga para la predicción, las consecuencias de la acción científica tienden a ser menos científicas que la acción científica misma.

Este desequilibrio y el transescalamiento que lo oculta son los que vuelven factible el heroísmo técnico del científico. Una vez descontextualizado, todo conocimiento es potencialmente absoluto. El tipo de profesionalización predominante en la actualidad es un resultado de dicha descontextualización. Aun cuando parece que esta situación está cambiando, aún hoy día resulta bastante sencillo producir o aplicar conocimiento escapando al mismo tiempo de sus consecuencias. La tragedia personal del conocimiento ahora solo puede ser constatada en las biografías de los grandes creadores de la ciencia moderna de finales del siglo XIX y principios del XX.

La teoría crítica posmoderna parte del supuesto de que el conocimiento siempre es contextualizado por las condiciones que lo hacen factible, y que progresa solo en tanto cambia dichas condiciones de una manera progresista. Así, es posible obtener el conocimiento como emancipación debido a que se asumen las consecuencias de su impacto. Y es por ello que este tipo de conocimiento es prudente y finito, un conocimiento que, hasta donde le resulta posible, guarda la escala de acciones en el mismo nivel que el de las consecuencias.

La profesionalización del conocimiento es necesaria, pero únicamente en cuanto la aplicación del conocimiento compartido y desprofesionalizado sea también viable. En la base de esta mutua distribución de responsabilidades subyace un compromiso ético. En este sentido vivimos actualmente en una sociedad paradójica. La declaración discursiva de los valores resulta absolutamente necesaria en tanto las prácticas sociales dominantes hacen imposible la realización práctica de dichos valores. Vivimos en una sociedad dominada por lo que Santo Tomás de Aquino designó como *habitus principiorum*, esto es, el hábito de proclamar principios para así no sentirse compelido a obedecerlos. Por lo tanto, no debe resultar sorprendente el hecho de que la teoría posmoderna intente relativizar los valores y de esta manera haga un uso significativo de la deconstrucción, como es el caso prominente de Derrida. Pero el posmodernismo de oposición no se debe

reducir a la deconstrucción, ya que ésta, al ser llevada hasta sus límites máximos, termina por deconstruir la mismísima posibilidad de generar resistencia y alternativas. De aquí surge el tercer desafío del conocimiento como emancipación frente a las ciencias sociales en general, y la sociología en particular.

Este desafío puede ser formulado de la siguiente forma: de la acción conformista hacia la acción rebelde. La teoría crítica moderna –al igual que la sociología convencional– se ha concentrado en la dicotomía estructura/acción y ha construido sobre ella su marco analítico y teórico. No quiero cuestionar la utilidad de dicha dicotomía, sino solo destacar que en cierto momento ésta se convirtió más en un debate sobre orden que en uno sobre solidaridad. Esto es, fue absorbida por el campo epistemológico del conocimiento como regulación.

Desde el punto de vista de la teoría crítica posmoderna debemos centrar nuestra atención en otra dualidad: la dualidad de la acción conformista y la acción rebelde[4]. La sociedad capitalista, tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo, cada vez parece ser una sociedad más fragmentaria, plural y múltiple, cuyas fronteras parecen erigirse únicamente con el objeto de ser transgredidas. El reemplazo relativo de la provisión de bienes y servicios por parte del mercado de bienes y servicios ha creado ámbitos de elección que pueden ser fácilmente confundidos con un ejercicio de la autonomía o con una liberación de los deseos. Todo esto ocurre dentro de los límites estrechos de elecciones selectivas y de la obtención de los medios para volverlas efectivas. Aun así, dichos límites son fácilmente construidos en términos simbólicos como oportunidades reales, ya sea como oportunidades de elección o como consumo a crédito. Bajo estas condiciones la acción conformista es fácilmente asumida como acción rebelde. De igual forma, la acción rebelde es admitida de una manera tan sencilla que también fácilmente termina convirtiéndose en una forma alternativa de conformismo.

Es dentro de este contexto que la teoría crítica posmoderna intenta reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria. La tarea más importante de la teoría posmoderna es explorar y analizar todas aquellas formas específicas de socialización, de educación y de trabajo que promueven la generación de subjetividades rebeldes o, por el contrario, de subjetividades conformistas.

Los tres desafíos del conocimiento como emancipación que he identificado tienen implicaciones significativas para el futuro de la sociología, o,

4 En el capítulo 5 ofrezco un bosquejo de una teoría de la historia centrada en esta dualidad.

si se quiere, para la sociología del futuro. De qué manera dichos desafíos serán afrontados y cuál será su impacto en las prácticas contemporáneas de las ciencias sociales, es algo que todavía está por verse. Aun así, son asuntos inevitables. Realmente, si queremos alternativas, debemos querer también una sociedad en donde dichas alternativas sean factibles.

Conclusión

Admito que no es difícil ver el posmodernismo de oposición aquí trazado como una postura más modernista que posmodernista. Esto en parte se debe a que la versión dominante de la teoría posmoderna ha sido más de corte celebratorio que de oposición. Este hecho, por sí solo, podría explicar por qué un académico tan serio como Terry Eagleton emprendió una crítica tan apresurada y superficial sobre el posmodernismo (Eagleton, 1996). Ya que el posmodernismo celebratorio reduce la idea de la transformación social a la noción de una repetición acelerada y se rehúsa a diferenciar las versiones emancipatorias o progresistas de la hibridación de aquellas regulatorias o conservadoras, ha resultado fácil para los críticos modernistas afirmar que la idea de una sociedad mejor o de una acción normativa más adecuada es monopolio de la teoría crítica moderna. Pero el posmodernismo de oposición, por su parte, cuestiona enérgicamente este tipo de monopolios. La idea de una sociedad mejor es central para el posmodernismo de oposición pero, de modo contrario a la teoría crítica moderna, este paradigma concibe el socialismo como una aspiración democrática básica, como uno entre varios futuros posibles, que no es inevitable ni será alcanzado plenamente. Asimismo, el posmodernismo de oposición exige un criterio normativo que muestre cuáles son las posiciones rivales y los criterios para escoger de qué lado se está. No obstante, de forma contraria a la teoría crítica moderna, el posmodernismo de oposición entiende que dicha normatividad se construye desde abajo y de manera participativa y multicultural. Debido a la crisis de la teoría crítica moderna, a pesar del brillante *tour de force* adelantado por Habermas, sostengo que el antagonismo presente entre el posmodernismo de oposición y el posmodernismo celebratorio tiene consecuencias políticas y teóricas más profundas que el antagonismo existente entre el modernismo y el posmodernismo. Infortunadamente, el primer tipo de antagonismo ha sido eclipsado por el segundo debido a la extraña convergencia discursiva que se ha dado entre la versión reconstruida del modernismo y aquella hiperdeconstruida del posmodernismo, esto es, el posmodernismo celebratorio.

BIBLIOGRAFÍA

EAGLETON, Terry
1996 *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

HORKHEIMER, Max
1972 *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder y Herder.

MACPHERSON, C.B.
1982 *The Real World of Democracy*. New York: Oxford University Press. Publicado originalmente en 1966.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
1998a *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.* Bogotá: ILSA-Universidad Nacional.
1998b *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre-Uniandes.
2000 *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclée de Brouwer.
2002a «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», *El otro derecho,* 27. Bogotá: ILSA.
2002b *Toward a New Legal Common Sense,* Londres: Butterworths.

Capítulo 2
DE LO POSMODERNO A LO POSCOLONIAL, Y MÁS ALLÁ DE AMBOS*

Fue en el contexto de un debate epistemológico cuando a mediados de 1980 empecé a usar los términos posmoderno y posmodernidad. Había llegado a la conclusión de que la ciencia en general y no solo las ciencias sociales estaba presidida por un paradigma epistemológico y un modelo de racionalidad que terminó por desgastarse.

Los signos de desgaste fueron tan claros que podríamos hablar de una crisis de paradigma. El paradigma en cuestión del cual el positivismo fue su mejor expresión estuvo basado en las siguientes ideas fundamentales: la distinción entre sujeto y objeto y entre naturaleza y sociedad o cultura; la reducción de la complejidad del mundo a simples leyes, susceptibles de ser formuladas matemáticamente; una concepción de la realidad dominada por un mecanismo determinista y de la verdad como representación transparente de la realidad; una distinción estricta entre conocimiento científico –considerado el único riguroso y válido– y otras formas de conocimientos, tales como el del sentido común o el de las humanidades; privilegio de la causalidad funcional, hostil a la investigación de las «causas últimas» consideradas metafísicas y centradas en la manipulación y transformación de la realidad estudiada por la ciencia. Aunque los entonces emergentes estudios culturales y sociales de la ciencia, estuviesen en el plano de fondo, mi argumentación contra este paradigma reside principalmente en la reflexión epistemológica de los mismos científicos, particularmente de los físicos, los cuales mostraron que el paradigma dominante reflejó cada vez menos la práctica profesional de los científicos. Esta discrepancia, mientras que de un lado daba credibilidad a la crítica de las consecuencias sociales negativas de la ciencia moderna, por otro permitía vislumbrar alternativas epistemológicas, un paradigma emergente que entonces denominé ciencia posmoderna.

---

* Traducido por Roxana Crisologo de su versión original «Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro».

Como su nombre lo indica, se trataba de la defensa de la primacía del conocimiento científico, de una ciencia ausente en una racionalidad más amplia, en la superación de la dicotomía naturaleza/sociedad, en la complejidad de la relación sujeto/objeto, en la concepción constructivista de la verdad, en la aproximación de las ciencias naturales a las ciencias sociales y de éstas a los estudios de las humanidades, en una nueva relación entre ciencia y ética ausente en la sustitución de la aplicación técnica de la ciencia por una aplicación edificante de la ciencia y finalmente, en una nueva articulación más equilibrada entre conocimiento científico y otras formas de conocimiento, con el objetivo de transformar la ciencia en un nuevo sentido común. Para lo que propongo el concepto de doble ruptura epistemológica. En los años siguientes esta propuesta epistemológica evolucionó y se consolidó con contribuciones de las epistemologías feministas y de los estudios culturales y sociales de la ciencia.

A inicios de los 1990, la acumulación de las crisis del capitalismo y del socialismo en los países de la Europa del Este me llevaron a ampliar el concepto de posmoderno y posmodernidad. Entonces paso a designar no solo un nuevo paradigma epistemológico sino un nuevo paradigma político y social. Ahora se trataba de pensar la transformación social más allá del capitalismo y más allá de las alternativas teóricas y prácticas al capitalismo producidas por la modernidad occidental. La transición epistemológica y la transición social y política fueron concebidas como autónomas y sujetas a diferentes lógicas, dinámicas y ritmos más complementarios.

Desde el inicio advertí que la designación «posmoderno» era inadecuada, no solo porque definía al nuevo paradigma por lo negativo sino también porque presuponía una secuencia temporal, la idea de que el nuevo paradigma solo podría emerger después que el paradigma de la ciencia moderna hubiera completado su curso. Ahora si, por un lado, eso estuvo lejos de suceder, por el otro teniendo en cuenta que el desarrollo tanto científico como social no fue homogéneo en el mundo, la posmodernidad podría ser entendida fácilmente más como un privilegio de las sociedades centrales, donde la modernidad ha sido más realizada.

En el transitar del campo epistemológico al campo social y político, llega a ser evidente que el concepto de posmodernidad que estuve proponiendo tenía poco que ver con el que ha estado circulando tanto en Europa como en los Estados Unidos. Este último incluía en su rechazo de la modernidad, siempre pensada como modernidad occidental –un rechazo total a sus modos de racionalidad y sus valores, al igual que a las grandes narrativas que los transformaba en faros de la transformación social emancipa-

toria. En otras palabras, el posmodernismo incluyó en la crítica de la modernidad la propia idea del pensamiento crítico que ella había inaugurado. Como consecuencia, la crítica de la modernidad terminó paradójicamente celebrando la sociedad que la modernidad misma había moldeado. Por el contrario mi idea de posmodernidad apuntó a radicalizar la crítica a la modernidad occidental, proponiendo una nueva teoría crítica, que a diferencia de la teoría crítica moderna, no convierta la idea de transformación emancipatoria de la sociedad en una nueva forma de opresión social. Considero que los valores modernos de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad siempre serán fundamentales, tan fundamentales como las críticas a los actos de violencia cometidos en su nombre y del pobre desempeño concreto que han tenido en las sociedades capitalistas.

Para contraponer mi concepción de posmodernidad al posmodernismo celebratorio, he designado a éste como un posmodernismo de oposición. Apoyé esta formulación en la idea de que vivimos en sociedades confrontadas con problemas modernos, derivados precisamente de la falta de realización práctica de los valores de libertad, igualdad y solidaridad, para los cuales no disponemos de soluciones modernas. De ahí la necesidad de reinventar una emancipación social. De ahí también el hecho de que en mi crítica de la ciencia moderna nunca adopté un relativismo epistemológico o cultural. En mi propuesta de reconstrucción teórica parto de ideas y concepciones, que siendo modernas, habían sido marginalizadas por las concepciones dominantes de modernidad. Me refiero específicamente al principio de la comunidad en el pilar de la regulación social moderna y a una racionalidad estético expresiva en el pilar de la emancipación social moderna. A mediados de los 1990, sin embargo, me fue claro que tal reconstrucción solo podría ser completada a partir de las experiencias de las víctimas, de los grupos sociales que habían sufrido las consecuencias del exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna y con la reducción de las posibilidades emancipatorias de la modernidad occidental que para algunos se hizo posible solo por la vía del capitalismo moderno. Tal reducción, a mi entender, transformó la emancipación social en el doble, más que en lo opuesto a una regulación social**.** Mi interés para aprender del Sur, el Sur entendido como una metáfora del sufrimiento humano causada por el capitalismo, encarnó mi objetivo de reinventar una emancipación social yendo más allá de la teoría crítica producida en el norte y de la práctica social y política a la cual ellos se suscriben.

En los últimos años empecé a darme cuenta que aprender del Sur es una exigencia que para llevarse a cabo en serio obliga a algunas reformu-

laciones en la teorización que vengo proponiendo. Como dije, no me siento satisfecho con el término «posmoderno» entre otras razones porque la hegemonía del posmodernismo celebratorio virtualmente incapacitó su alternativa, es decir, un posmodernismo de oposición. Además la idea de posmodernidad apunta demasiado a la descripción que la modernidad occidental ofrece de sí misma y en esa medida puede ocultar la descripción que de ella hicieron los que sufrieron actos de violencia con la que la misma modernidad occidental les fue impuesta. Esta violencia matriz tuvo un nombre: colonialismo. Esta violencia nunca fue incluida en una autorrepresentación de la modernidad occidental porque el colonialismo fue concebido como una misión civilizatoria dentro del marco historicista occidental y fue en esos términos en que el desarrollo europeo marcó el camino al resto del mundo. Hablamos de un historicismo que comprende tanto la teoría política liberal como el marxismo El problema es saber si el «pos» en posmoderno significa lo mismo que el «pos» en poscolonial[1]. O sea, se trata de saber cuál es el sentido y los límites de una crítica radical de la modernidad occidental.

Vivimos en un tiempo intelectual realmente complejo que puede ser caracterizado de la siguiente y de algún modo paradójica manera: la cultura, específicamente la cultura política occidental es hoy en día tan indispensable como inadecuada para comprender y transformar el mundo. Una crítica radical de esta cultura deberá implicar tanto la naturaleza radical de su carácter indispensable como el carácter radical de su naturaleza inadecuada. En un último análisis se trata de determinar si esta crítica puede ser hecha desde adentro o si ésta presupone una exterioridad de la víctimas, de aquellas que solo fueron parte de la modernidad por la violencia, exclusión y discriminación que la modernidad misma les impuso. El tema de la exterioridad obviamente levanta muchos problemas. Aquellos que la defienden como, por ejemplo Enrique Dussel (2000) y Walter Mignolo (2000) prefieren hablar de transmodernidad para designar las alternativas ofrecidas por las víctimas de la modernidad occidental en cuanto resistencia. La idea de exterioridad en la modernidad occidental es central en la formulación del poscolonialismo. Según el punto de vista de Dussel, la idea de estar fuera de la modernidad occidental es crucial para formular el concepto de poscolonialidad.

1 Sobre la discusión en cuanto al sentido del «pos» en poscolonial, véase, por ejemplo, Mishra e Hodge, 1991; McClintock, 1995; Ranger, 1996; Dirlik, 1997; Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 1998; Spivak, 1999; Loomba, 1998; Afzal-Khan e Sheshadri-Crooks, 2000.

A mi entender, una contraposición absoluta entre lo posmoderno y lo poscolonial es un error, mas por otro lado lo posmoderno está lejos de responder las preocupaciones y sensibilidades traídas por el poscolonialismo.

Entiendo por poscolonialismo un conjunto de corrientes teóricas y analíticas, firmemente enraizadas en los estudios culturales pero hoy presentes en todas las ciencias sociales, que tienen como rasgo común la primacía que le otorgan a los aspectos teóricos y políticos de las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación o en la comprensión del mundo contemporáneo. Tales relaciones fueron construidas históricamente por el colonialismo y el fin del colonialismo como una relación política no trajo consigo el fin del colonialismo en cuanto relación social, en cuanto mentalidad ni como forma de sociabilidad autoritaria y discriminatoria. Para esta corriente lo problemático es saber hasta qué punto vivimos en sociedades poscoloniales.

Por otro lado, el carácter constitutivo del colonialismo en la modernidad occidental destaca su importancia para entender no solo a las sociedades no occidentales que fueron víctimas del colonialismo, sino también las propias sociedades occidentales, sobre todo a los patrones de discriminación social que prevalecen dentro de ellas.

Una perspectiva poscolonial parte de la idea de que a partir de las márgenes o de las periferias, las estructuras de poder y de saber son más visibles. De ahí el interés de esta perspectiva por la geopolítica del conocimiento, esto es, por problematizar quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién.

Como ya sugerí, son múltiples las concepciones que se definen como posmodernas. Las concepciones dominantes, que incluyen nombre de pensadores importantes como Rorty (1979), Lyotard (1979), Baudrillard (1984), Vattimo (1987), Jameson (1991) presentan las siguientes características: crítica del universalismo y de las principales narrativas sobre la linealidad de la historia expresadas en conceptos como progreso, desarrollo o modernización que funcionan como totalidades jerárquicas; renuncia a proyectos colectivos de transformación social, siendo considerada la emancipación social un mito sin consistencia; celebración a veces melancólica, del fin de la utopía, del escepticismo en la política y de la parodia en la estética; concepción de la crítica como deconstrucción; relativismo o sincretismo cultural; énfasis en la fragmentación, en los márgenes y periferias, en la heterogeneidad y en la pluralidad (de las diferencias, de los agentes, de las subjetividades); epistemología constructivista, no fundacionalista y anti esencialista.

Esta caracterización, necesariamente incompleta, permite identificar las principales diferencias en relación al concepto de posmodernismo de oposición que defiendo. Más que renunciar a proyectos colectivos, propongo una pluralidad de proyectos colectivos articulados de manera no jerárquica mediante procedimientos de traducción que sustituyan la formulación de una teoría general de transformación social. En vez de la celebración del fin de la utopía propongo utopías realistas, plurales y críticas. Más que renunciar a una emancipación social, propongo su reinvención. En lugar de la melancolía, propongo un optimismo trágico. En vez del relativismo propongo una pluralidad y la construcción de una ética desde abajo. Como reemplazo de la deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna profundamente autorreflexiva e inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia en que ella se funda[2]. En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde. En lugar de un sincretismo acrítico, propongo un mestizaje o una hibridación con una consciencia de las relaciones de poder que en ella intervienen, esto es, con una investigación de quién hibrida a quién o qué y en qué contextos y con qué propósitos.

El posmodernismo de oposición tiene en común con las concepciones dominantes de posmodernismo la crítica del universalismo y de la linealidad de la historia, de las totalidades jerárquicas y de las metanarrativas; un énfasis en la pluralidad, en la heterogeneidad, en las márgenes o en las periferias; una epistemología constructivista mas no nihilista o relativista. No pretendo hacer una contabilidad plena de las convergencias y divergencias, me permito solo preguntarme si el posmodernismo de oposición es más modernista que posmodernista. La relación entre las concepciones dominantes de posmodernismo y el poscolonialismo es compleja y si no es contradictoria en sí misma por lo menos es muy ambigua. Sin duda que una crítica del universalismo y del historicismo ponen en cuestión al occidente como centro del mundo, y en esa medida, abre posibilidades para concepciones de modernidades alternativas, y por tanto para la afirmación y reconocimiento de la diferencia, llámese de la diferencia histórica. Por otro lado, la idea del desgaste de la modernidad occidental facilita la revelación del carácter invasivo y destructivo de su imposición en el mundo moderno, una revelación cara al poscolonialismo. Estas dos características han sido

2 En *A Crítica da Razão Indolente* (2000: 23-37) propongo las siguientes transformaciones en la teoría crítica: de la monoculturalidad a la interculturalidad; de la peritagem heróica al conocimiento edificante; de la objectividad neutra a la distinción entre objectividades y neutralidades; de la acción conformista a la acción rebelde.

especialmente destacadas por algunas de las variedades del posmodernismo que han surgido en Latinoamérica.[3]

Sin embargo pienso que estas dos características no son suficientes para eliminar el eurocentrismo o el etnocentrismo occidental que subraya concepciones dominantes de posmodernidad. Primero, la celebración de la fragmentación, de la pluralidad y de la proliferación de las periferias oculta una relación desigual, central en el capitalismo moderno entre Norte y Sur. La proliferación de las periferias acarrea la proliferación de los centros, lo que supone la desaparición de las relaciones de poder entre centro y periferia que son materia constitutiva del capitalismo; en otras palabras desaparecen las diferencias capitalistas, coloniales e imperiales. Segundo, el posmodernismo dominante a menudo combina la crítica del universalismo occidental con una reivindicación de la singularidad de occidente, por ejemplo cuando Rorty (2000) afirma que la idea de «igualdad humana» es una excentricidad occidental, o que la democracia americana simboliza e incorpora los mejores valores de occidente, ocultando de este modo la cara oscura del imperialismo de los Estados Unidos. Del mismo modo Lyotard (1979) concibe la ciencia como una opción occidental opuesta al conocimiento tradicional de las sociedades no occidentales.

En realidad la melancolía posmoderna está llena de estereotipos norcéntricos respecto al Sur, cuyos pueblos son vistos algunas veces inmersos en una desesperación para la cual no hay salida (Depelchin, 2005). Finalmente, la concepción de posmodernidad como una autorrepresentación exclusivamente occidental también está muy presente en Frederic Jameson (1991), quien concibe al posmodernismo como una característica cultural del capitalismo tardío. Tardío, en la concepción usada por Jameson, no se refiere a un capitalismo que llega tarde, sino a una forma más avanzada de capitalismo. En todo caso la cuestión permanece siendo si la declaración del fin de las metanarrativas y de las totalidades y jerarquía no es en sí misma una metanarrativa cuya totalidad y jerarquía se insinúa en la celebración de la fragmentación y de la diferencia.

Se puede concluir afirmando que a pesar de que las concepciones posmodernas y posestructuralistas han contribuido de manera importante en el surgimiento del poscolonialismo, no dieron una respuesta adecuada a las aspiraciones éticas y políticas que subyacen a este último. ¿Podría decirse lo mismo del posmodernismo de oposición que he fundamentado? Pienso que no, que no, en tanto no impliquen una necesidad de reformulaciones.

3 Para una visión general de las diferentes posiciones, ver Slater, 2004.

La concepción posmoderna que defiendo está claramente ligada a la concepción de modernidad occidental que es mi punto de partida. En ese punto reside cierta ambivalencia en relación al poscolonialismo. Concibo la modernidad occidental como un paradigma socio cultural que se constituyó a partir del siglo XVI y se consolida entre finales del siglo XVII y mediados del siglo XIX. Distingo en la modernidad dos pilares en tensión dialéctica: el pilar de la regulación social y el pilar de la emancipación social. Juzgo que la manera en que concibo cada uno de esos pilares, es la adecuada para las realidades europeas, particularmente de los países más desarrollados, mas no para aquellas sociedades no europeas sobre las cuales Europa se expandió. Por ejemplo, la regulación social basada en tres principios, el principio de Estado, del mercado y la comunidad, no da cuenta de las formas de (des) regulación colonial en la que el Estado es ajeno**,** el mercado incluye personas entre las mercancías (los esclavos) y las comunidades son devastadas en nombre del capitalismo y de la misión civilizatoria y reemplazadas por una minúscula sociedad civil racializada, creada por el Estado y constituida por colonos, sus descendientes, y por pequeñas minorías de asimilados. Pero a su vez la emancipación social es concebida como un proceso histórico de creciente racionalización de la vida social, de las instituciones, de la política, de la cultura y del conocimiento con un sentido y una dirección lineal precisa, condensadas en el concepto de progreso. Tampoco aquí tematizo específicamente la emancipación de los pueblos coloniales ni mucho menos las racionalidades alternativas de las que ellos fueron portadores, las mismas que fueron aniquiladas por la racionalidad de los cañones de los conquistadores y la prédica de los misioneros.

La tensión entre regulación social y emancipación social forma parte de dos de las principales tradiciones teóricas de la modernidad occidental, el liberalismo político y el marxismo. Las diferencias entre ellas son significativas, mientras que el liberalismo político confina las posibilidades de emancipación al horizonte capitalista, el marxismo concibe la emancipación social en un horizonte poscapitalista. No obstante ambas tradiciones conciben al colonialismo en la estructura historicista de un código temporal que coloca a los pueblos coloniales en la «sala de espera» de la historia que, a su debido tiempo, les traerá los beneficios de la civilización. Lo que no impide que se reconozca, dado el carácter colonialista del capitalismo moderno, que el horizonte poscapitalista diseñado por el marxismo sea también un horizonte poscolonial. No sorprende por eso que de todas las tradiciones teóricas europeas y eurocéntricas, el marxismo sea el que más ha contribuido en los estudios poscoloniales, lo que en parte explica su renovada vitalidad.

Curiosamente es en el plano epistemológico que el colonialismo asume su mayor centralidad en la concepción del posmodernismo de oposición, que he venido sustentando. La distinción que hago entre las dos formas de conocimiento sancionadas por la modernidad occidental, el conocimiento como regulación y el conocimiento como emancipación, es la mejor testigo. El conocimiento como regulación es una forma de conocimiento construido a lo largo de una trayectoria entre la ignorancia concebida como caos y el saber concebido como orden; mientras que el conocimiento como emancipación se construyó a lo largo de una trayectoria entre ignorancia concebida como colonialismo y el saber concebido como solidaridad. La ignorancia colonialista consiste en rechazar el reconocimiento del otro como igual y en su conversión en objeto asumiendo históricamente alguna de estas tres formas: salvaje, naturaleza u oriente.

La progresiva sobreposición de la lógica del desarrollo de la modernidad occidental y de la lógica de desarrollo del capitalismo llevó a una total supremacía del conocimiento como regulación que recodificó en sus propios términos el conocimiento como emancipación. Así la forma de la ignorancia en el conocimiento como emancipación –el colonialismo– fue recodificada como una forma de saber en el conocimiento como regulación –o sea, el colonialismo como orden. Este es el proceso histórico a través del cual la ciencia moderna, cada vez más al servicio del desarrollo capitalista, consolida su primacía epistemológica.[4] En otras palabras, las dos zonas de contacto entre modernidad occidental y las sociedades no occidentales –la zona colonial y la epistemológica, ambas caracterizadas por drásticas desigualdades de poder, gradualmente se fueron transformando en una y otra, proceso de fusión que contribuyó precisamente a que el colonialismo como relación social sobreviviese al colonialismo como relación política.

Mas en el posmodernismo de oposición, el colonialismo aún está presente en el modo como concibo las subjetividades capaces de llevar a cabo la transición paradigmática en los dominios social y político. Las concibo como construidas a partir de tres metáforas generadoras: la frontera, el barroco y el Sur. Todas ellas connotan la idea del margen o la periferia, la frontera, como es obvio; el barroco, como un *ethos* subalterno de la modernidad occidental; y el Sur, entendido como metáfora del sufrimiento

4 Una reivindicación del marxismo como ciencia es la concepción del socialismo que le da características científicas, fue un esfuerzo en el sentido de salvaguardar la ciencia como conocimiento-emancipación, un esfuerzo vano, ya que no impidió que la ciencia moderna se consolide como conocimiento-regulación.

humano causado por la modernidad capitalista. A través de la metáfora del Sur coloco las relaciones Norte/Sur en el centro de la reinvención de la emancipación social y explícitamente marco mi distancia de los pensamientos posmoderno y posestructuralista dominantes (como en Foucault, 1977, 1980), por no tematizar la subordinación imperial del Sur en relación al Norte –como si el Norte fuéramos solo «nosotros» y no «nosotros y ellos»–. Propongo al contrario, como orientación epistemológica política y cultural, que nos desfamiliaricemos del Norte imperial y que aprendamos con el Sur. Mas advierto que el Sur es en sí, un producto del imperio y por eso aprender con el Sur requiere igualmente una desfamiliarización en relación al Sur imperial, es decir en relación a todo lo que en el Sur es resultado de la relación capitalista colonial. Así solo se aprende del Sur en la medida que éste se concibe como resistencia a la dominación del Norte y que se busca en él lo que no ha sido totalmente desfigurado o destruido por tal dominación. En otras palabras, solo se aprende del Sur en la medida que se contribuya a su eliminación como producto del imperio.

Desde inicios de la presente década he estado tratando de dar una consistencia política a esta orientación epistemológica, analizando la globalización como una zona de confrontación entre proyectos hegemónicos y contrahegemónicos. En este contexto el Sur emerge protagonizando una globalización contrahegemónica cuya manifestación más consistente es el Foro Social Mundial que vengo siguiendo de muy cerca.

Puedo concluir que en contraposición a las corrientes dominantes del pensamiento posmoderno y posestructuralista, el posmodernismo de oposición concibe la superación de la modernidad occidental a partir de una perspectiva poscolonial y posimperial. Podemos decir que la posmodernidad de oposición se posiciona en las márgenes o en las periferias más extremas de la modernidad occidental para de ahí lanzar una nueva mirada crítica sobre ésta. Sin embargo, es obvio que se coloca dentro y no fuera de la margen. La transición posmoderna es concebida como un trabajo arqueológico de excavación en las ruinas de la modernidad occidental, en la búsqueda de elementos o tradiciones suprimidas o marginalizadas, representaciones particularmente incompletas porque fueron menos colonizadas por el canon hegemónico de la modernidad, capaces de guiarnos en la construcción de nuevos paradigmas de emancipación social. Entre esas representaciones o tradiciones identifico, en el pilar de la regulación, el principio de comunidad y en el pilar de la emancipación, una racionalidad estético-expresiva. Es en base a ellas que construyo la idea de transición paradigmática. Reconozco que verdaderamente solo existen transiciones

post factum. En cuanto se transita, el sentido de las transformaciones es ambiguo si no opaco. A pesar de eso vale la pena hablar de transición para destacar la necesidad de experimentación e interpelar el sentido de las transformaciones, aunque esto pueda tornarse inmanejable. Las ruinas generan el impulso de reconstrucción y nos permiten imaginar reconstrucciones muy distintas, aun si los materiales disponibles no son más que ruinas y la imaginación

Hasta cierto punto el proceso de excavación que propongo da la razón a Walter Mignolo (2003) para concebir mi crítica de la modernidad como una crítica interna que por no pisar fuera del margen, no incorpora adecuadamente la perspectiva de las víctimas de la modernidad, por lo que termina siendo una perspectiva poscolonial. Aunque no estoy de acuerdo con la crítica de Mignolo me siento obligado a reformular o precisar algunos aspectos de mi estructura teórica.

Mignolo hace una distinción que pretende ser inequívoca entre el concepto de «transición paradigmática» que yo propongo y el «otro paradigma» que él juntamente con Quijano, Dussel y otros defienden. Según Mignolo, mi propuesta que él también asocia a la de otros autores del sur de Europa, no es una crítica eurocéntrica del eurocentrismo de la modernidad occidental y de las corrientes posmodernas que procuran «descentrar al eurocentrismo y disolverlo en la totalidad planetaria. Por el contrario el «otro paradigma» parte de la colonialidad del poder moderno y por esa vía se coloca en una posición de total exterioridad epistemológica y cultural en la modernidad occidental. Sin embargo, a pesar de que Mignolo reconoce algunas compatibilidades y hasta complementariedades en las luchas de emancipación, liberación y descolonización entre las dos propuestas, destaca las diferencias que existen entre ellas. Mignolo dice «una transición paradigmática llega al mundo dispersando al eurocentrismo en la historia de las colonias, en los saberes subalternizados, en las formas de vida vilipendiadas. Un otro paradigma comienza en ese lugar donde llega la transición paradigmática». Mi discordancia en relación a la caracterización de mignoliana de las dos posiciones se basa en varios argumentos. El primero tiene que ver con la caracterización de mi propuesta, de reconstrucción de la emancipación social a partir del Sur y un aprendizaje con el Sur, la cual permite que el posmodernismo de oposición se pueda concebir legítimamente como más poscolonial que posmoderno. Por el hecho de ser originario del sur de Europa no se puede deducir que mi propuesta sea geopolíticamente europea del sur. El Sur que sirve como basa a mi propuesta no es el sur de Europa sino el Sur global, creado por la expansión

colonial de Europa. Una concepción de conocimiento situado o en perspectiva («*situated knowledge*» o «*standpoint knowledge*») no puede implicar determinismos geográficos u otros. Es importante determinar el lugar geopolítico de las teorías a partir de sus contenidos y orientaciones y no a la inversa. De otro modo corremos el riesgo de reducir una disputa teórica en una cuestión de sociología del conocimiento. Esto parece ser lo que sucede cuando Mignolo afirma respecto al filósofo y teólogo de la liberación alemán Franz Hinkelammert, que por su trayectoria educativa en Alemania y su trayectoria política de muchos años en América Latina, la posición de Hinkelammert establece un puente entre la posición de De Sousa Santos, por un lado, y la de Quijano o Dussel por otro. Si nos fijamos, como debe ser el caso, en los contenidos teóricos es un tanto enigmática la caracterización de mi propuesta como significando una «dispersión» o una «disolución» planetaria del eurocentrismo. Si, como Mignolo reconoce, mi posición no es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, tal dispersión o disolución solo puede significar que mi no eurocentrismo es al final eurocéntrico. Mas eso debería ser demostrado, algo que no hace Mignolo. Por otro lado, la metáfora de las teorías que comienzan donde otras acaban contiene la idea implícita de que la teoría de la «transición paradigmática» es menos radical que la teoría del otro paradigma. Después de tantos siglos de dominación cultural, económica y política por parte de la modernidad occidental, pensar que un «otro paradigma» se puede sustentar como una ruptura total sin situarse en el contexto de una transición paradigmática puede ser más un efecto de la astucia de la razón moderna occidental que siempre se vio a sí misma como protagonista de rupturas en relación a lo que no puede reconocer como propio. La idea de transición paradigmática será menos radical si es pensada exclusivamente a partir de la modernidad occidental o si es pensada de modo no transicional. Este no parece ser mi caso, dada mi insistencia no en nuevas alternativas sino más bien en construir un pensamiento alternativo de alternativas. En las márgenes extremas de la crítica a la modernidad occidental es difícil distinguir entre lo exterior y lo interior de la margen y a la vez que es posible, es cuestionable que tal distinción haga diferencias. En vista de los desafíos que se presentan lo más correcto es adoptar estrategias teóricas que profundicen las alianzas en vez de estrategias que las fragilicen al insistir en la diferencia descualificadora y al final tan moderna entre «nosotros» y «ellos». En la fase de las relaciones de dominación y de explotación, profundas y de larga duración, que la modernidad occidental capitalista instauró globalmente, nos debemos centrar en la diferencia entre opresores y oprimidos y no en la dife-

rencia entre los que de varias perspectivas y lugares luchan contra la opresión. Inclusive en la propia diferencia entre opresor y oprimido la idea de exterioridad del oprimido solo es concebible como parte de su integración subordinada, o sea por la exclusión, en el interior del sistema de dominación. O sea en una relación dialéctica, la exterioridad del contrario es generada en el interior de la relación.

Mi segundo argumento crítico a la posición de Mignolo se asienta en la idea de que el genio de la modernidad occidental reside en la dialéctica entre regulación y emancipación, es decir, en una discrepancia dinámica, solo en un mundo secularizado, entre experiencias y expectativas en los términos que tales expectativas respecto al futuro excedan a las experiencias del presente. El resultado es una nueva concepción de totalidad que incluye todo lo que la modernidad es y todo lo que no es, o apenas es como potencialidad. Es esta voracidad, esta *hubris* heterofágica lo que mejor caracteriza a la modernidad occidental y es la que justifica que la modernidad haya sido concebida de maneras tan diferentes, tan diferentes en cuanto a los proyectos alternativos que la han confrontado. Bajo esas condiciones, es difícil concebir una alteridad o exterioridad absoluta a la modernidad occidental, excepto tal vez en términos religiosos.

Esta dificultad debe ser plenamente reconocida y precisamente sirve más para superar que para justificar un pensamiento y una práctica transicional. A riesgo de glorificarnos el reconocimiento final y glorioso de la consciencia teórica es de la mayoría cultural, de los oprimidos, en el mismo proceso histórico en que el capitalismo global refuerza los viejos mecanismos de opresión e inventa otros nuevos e inminentes. Después de quinientos años, la imposición global de la modernidad occidental torna difícil distinguir lo que le es exterior de lo que le resiste y si lo que le resiste, se hace a partir del exterior, si está lógicamente en tránsito entre el exterior y el interior.

Todavía pienso que son necesarias algunas reformulaciones teóricas. Si bien redefiní mi estructura teórica en orden de profundizar su dimensión poscolonial, me siento obligado a cuestionar las versiones dominantes del poscolonialismo. Tal parece que estoy condenado a ser un oposicionista, pasando de ser posmoderno de oposición a ser un poscolonial de oposición.

En primer lugar, la modernidad occidental es originariamente colonialista. Tal como lo he escrito este factor fundamental no ha sido suficientemente destacado. Para esto es preciso especificar que la dialéctica de la regulación/emancipación, que considero constitutiva de la modernidad occidental, solo prosperó en las sociedades metropolitanas. Las sociedades colonizadas fueron excluidas de esa dialéctica y solo pudieron «optar entre

la violencia de la represión y la violencia de la asimilación. Sobretodo en trabajos menos recientes sitúo históricamente mi caracterización de la modernidad en cuanto proyecto social y cultural desarrollado en Europa a fines del siglo XVIII y mediados del XIX. Por lo tanto está excluido lo que Dussel y Mignolo designan como primera modernidad, una modernidad ibérica, de donde precisamente parte el primer impulso colonial.[5] Si como he estado argumentando, el colonialismo portugués tuvo características muy distintas de las del colonialismo hegemónico del siglo XIX, es fundamental que mi concepción de modernidad incluya su especificidad, dentro del sistema mundial moderno. En realidad, como mostraré más adelante, la especificidad del colonialismo portugués induce a una especificidad del poscolonialismo en el espacio geopolítico abarcado por el anterior.

Segundo, hubo en el pasado un colonialismo, como relación política, sin capitalismo, pero desde el siglo XV el capitalismo no es pensable sin colonialismo, ni el colonialismo es pensable sin el capitalismo. En mi caracterización de la modernidad occidental he enfatizado más sus relaciones de ésta con el capitalismo que sus relaciones con el colonialismo. Es necesario un mayor equilibrio en el tratamiento analítico de los dos tipos de relaciones, no solo para tornar posibles estrategias que permitan analizar el Sur en términos que no reproduzca su subordinación en relación al Norte, sino también para analizar el Norte en términos que lo lleven a rechazar tal subordinación por ser injusta. Hay que decir que la perspectiva poscolonial no se dirige meramente a permitir una autodescripción antiimperial del Sur, esto es, su abolición en cuanto Sur imperial, sino también a identificar la medida en que el colonialismo está presente como una relación social en la sociedades colonizadoras del Norte, aun si ideológicamente encubiertas por la descripción que éstas hacen de sí mismas. Este mecanismo analítico es particularmente necesario en el espacio geopolítico de la lengua oficial portuguesa, dada la larga duración del ciclo colonial, que en los casos de África y Asia, duró hasta el último cuarto del siglo XX.

Aunque mutuamente constituidos, capitalismo y colonialismo no deben ser confundidos. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo como una relación política, tal como la historia lo demuestra, mas no puede desa-

5 Estoy en desacuerdo con Dussel cuando atribuyó en exclusiva a España la maternidad de la primera modernidad. Según él, «con Portugal estamos en la antesala, mas no, todavía, en la modernidad ni en un sistema-mundo» (Dussel, 2000: 55). Esta afirmación carece de fundamento, tanto en el plano socio-económico como en el plano cultural. Al final, uno de los más insignes inspiradores de la primera modernidad fue Pedro Fonseca, «el Aristóteles portugués», uno de los coimbranos a través de cuyas obras aprenderán Descartes, Leibniz y Kant.

rrollarse sin el colonialismo como relación social, esto es lo que, siguiendo a Aníbal Quijano (2000), podemos llamar colonialidad del poder y del saber. Como una caracterización posible del colonialismo, caracterización suficientemente amplia para contemplar todas las formas de éste, propongo lo siguiente: el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que se asientan en la negación de la humanidad de la parte más débil como condición para sobreexplotarlos o excluirlos como si se tratara de objetos descartables. El capitalismo en tanto formación social, no tiene que sobreexplotar a todos los trabajadores y por definición no puede excluir y descartar a todos los pueblos, pero por otro lado, no puede existir sin pueblos sobreexplotados ni tampoco sin pueblos descartables. Capitalismo y colonialismo no deben ser confundidos, tampoco se puede confundir una lucha anticapitalista y una lucha anticolonial o poscolonial porque ninguna de ellas puede llevarse a cabo con éxito sin la otra.

Estas dos reformulaciones plantean algunos desafíos teóricos, analíticos y políticos a las teorías sociales que podríamos querer usar. Pero antes de mencionar los desafíos, quiero referirme al carácter oposicional de la concepción de poscolonialismo que he estado presentando aquí. Como he dicho, las reformulaciones que propongo entablan un diálogo conflictivo con las versiones dominantes de poscolonialismo. En las siguientes líneas identificaré algunos de esos puntos de conflicto.

El primer punto de conflicto tiene que ver con los prejuicios culturalistas de los estudios poscoloniales. Los estudios poscoloniales han sido predominantemente estudios culturales, análisis críticos de discursos literarios y otros, de mentalidades y subjetividades sociales, ideologías y prácticas simbólicas que presuponen una jerarquía colonial y la imposibilidad de los colonizados de expresarse en sus propios términos, los cuales se reproducen aun después que el vínculo político colonial haya terminado. Esta es una investigación muy importante, pero si permanece confinada a la cultura puede correr el riesgo de ocultar u olvidar la materialidad de las relaciones sociales y políticas que hacen posible, si no inevitable, la reproducción de esos discursos, ideologías y prácticas simbólicas. Sin el ánimo de establecer prioridades entre las luchas económicas, sociales, políticas o culturales –por lo que a mí me toca, todas ellas son políticas por cuanto confrontan estructuras de poder– considero que es importante desarrollar criterios analíticos para empoderarlas a todas ellas. La presencia a veces demasiado explícita de tradiciones eurocéntricas en los estudios poscoloniales, como por ejemplo, la deconstrucción y el posestructuralismo, contribuyen –a mi entender– a un cierto desarme político de estos estudios.

El énfasis en el reconocimiento de las diferencias sin igualmente enfatizar las condiciones económicas, sociales y políticas que garanticen igualdad en diferencia corre el riesgo de mezclar denuncias radicales con una pasividad práctica ante las tareas de resistencia que se imponen. Esto se torna más grave en cuanto es cierto que en las condiciones del capitalismo global en que vivimos no hay un reconocimiento efectivo de las diferencias (racial, sexual, étnica, religiosa, etcétera) sin una redistribución social. Además el posestructuralismo llevado al extremo puede tornar invisibles o triviales las formas dominantes de poder, neutralizando, en esa medida, a todas las construcciones de resistencia a ellas. A un posestructuralismo extremo, prefiero un estructuralismo plural, como, por ejemplo, cuando identifico seis espacios-tiempo donde se producen las seis formas principales de poder en sociedades capitalistas contemporánea: patriarcado, explotación, la diferenciación desigual, fetichismo de las mercancías, la dominación y el intercambio global desigual.

El segundo punto de conflicto con las concepciones dominantes de poscolonialidad se refiere a la articulación entre capitalismo y colonialismo. De este modo los conceptos dominantes tienden a privilegiar colonialismo y colonialidad como factor explicativo de las relaciones sociales. Por ejemplo Aníbal Quijano sostiene que todas las formas de opresión y discriminación en sociedades capitalistas coloniales –desde la sexual, la ética, la de discriminación de clase– fueron reconfiguradas por la opresión y discriminación colonial, que subordinó a su lógica a todas las demás. Así, el hecho de estar bajo una sociedad patriarcal no impide a una mujer blanca estar por encima de un hombre negro o indígena. Esta posición tiene algún paralelismo con las concepciones del marxismo clásico que atribuyen al capitalismo y a la discriminación de clase que produce un papel explicativo privilegiado en la reproducción de las demás formas de discriminación existentes en las sociedades capitalistas. A mi entender aún en sociedades coloniales y en las que fueron coloniales, el colonialismo y el capitalismo son partes integrantes de la misma constelación de poderes; por eso no me parece adecuado privilegiar uno de ellos en la explicación de las prácticas de discriminación. Por ejemplo, no pienso que en las sociedades coloniales la discriminación contra las mujeres sea un producto exclusivo del colonialismo e igualmente del capitalismo. La importancia del colonialismo y la colonialidad para explicar o entender las realidades sociales en sociedades que experimentaron el colonialismo es suficientemente significativa como para no tener que ser dramatizada más allá de lo que es razonable y puede ser legítimamente refutada por la complejidad de las sociedades en la que

vivimos. No creo que, por ejemplo, las relaciones de clase sean siempre de la misma forma sobredeterminadas por el colonialismo y la colonialidad. Deben evitarse instrumentos analíticos *a priori* que pongan en peligro el descubrimiento de la riqueza y complejidad de las sociedades. Y si esto vale para las sociedades coloniales, también vale para las sociedades colonizadoras. En relación a estas últimas, es muy importante reconocer que el colonialismo, mucho después que termine como relación política, continuará impregnando algunos aspectos de la cultura, de los patrones de racismo y autoritarismo social e inclusive de las visiones dominantes de las relaciones internacionales. Por la misma razón creo que es equivocado que la crítica poscolonial se centre más en la modernidad occidental que en el capitalismo. En este dominio sugiero dos principios de precaución. Primero, deben ser consideradas ilusorias todas las luchas victoriosas contra la hegemonía cultural de la modernidad occidental, si como consecuencia de ellas el mundo no es menos confortable para el capitalismo global; segundo, no se debe aplaudir la sobrevivencia del capitalismo en la modernidad occidental, a no ser que estemos seguros que el capitalismo no ha hecho alianza con una barbarie peor.

La tercera dimensión del carácter oposicional del poscolonialismo que propongo tiene que ver con la provincialización de Europa, una idea de Hans-George Gadamer recientemente popularizada por Dipesh Chakrabarty. La provincialización de Europa, pretende designar el proceso histórico –iniciado en 1914 y concluido a fines de la Segunda Guerra Mundial– de la pérdida de la centralidad política y cultural de Europa en el sistema mundial moderno y la subsecuente crisis de valores e instituciones que Europa difundió como universal a partir del siglo XIX. Esta idea es central al poscolonialismo y es también querida por el posmodernismo. Básicamente estoy de acuerdo con esto, mas sugiero una profundización de la reflexión que ella suscita. Las concepciones dominantes de posmodernismo al mismo tiempo que provincializan a Europa la esencializan, convirtiéndola en una entidad monolítica que se contrapone de modo uniforme a las sociedades no occidentales. Tal esencialización siempre depende de la transformación de parte de Europa en su todo. Así, el poscolonialismo universaliza la experiencia colonial sobre las bases de un colonialismo británico y de algún modo el poscolonialismo Latinoamericano emergente procede del mismo modo, partiendo ahora del colonialismo ibérico. En ambos casos el colonizador es concebido como representando a Europa confrontándolo con el resto del mundo. Ahora no solo históricamente existen varias Europas sino que las relaciones entre sus países son desiguales. No

solo existieron diversos colonialismos sino que las relaciones fueron desiguales entre los países de Europa, e inclusive actualmente como bien ilustra el caso de Irlanda, en la que se dan relaciones coloniales. Entonces no solo existieron varios colonialismos sino relaciones complejas entre ellos, sin duda algo está errado si tal complejidad no se refleja en las propias concepciones de poscolonialismo.

Propongo una reprovincialización de Europa que preste atención a las desigualdades al interior de Europa y a las maneras en como ellas influencias a los diferentes colonialismos europeos. Es importante mostrar las especificidades del colonialismo portugués, o del español, en relación al británico o francés, para que de ellas surjan las especificidades del poscolonialismo en el espacio geopolítico del español o del portugués en relación al poscolonialismo en el área geopolítica del inglés o del francés. Sin embargo, más importante es tematizar las desigualdades en el seno de Europa, entre los diferentes países colonizadores. Por sobre una centuria, Portugal, el centro de un imperio colonial, fue una colonia informal de Inglaterra; y también a lo largo de varias centurias fue pintado por los países de la Europa del norte como un país con características sociales y culturales semejantes a las de los países europeos, incluyendo a los portugueses atribuían a los pueblos colonizados de ultramares un impacto específico en la concepción de poscolonialismo en el espacio geopolítico portugués, y en la vigencia de ella, tanto en sociedades colonizadas por los portugueses, como en la sociedad portuguesa del pasado y del presente.

La provincialización o descentramiento de Europa debe poner atención, no solo a los diferentes colonialismos sino también los diferentes procesos de descolonización. En este sentido, debe tomarse en cuenta, el contraste entre una descolonización americana y la descolonización africana o asiática. Porque con excepción de Haití, la independencia en las Américas significó la entrega de sus territorios a los descendientes de europeos, la provincialización o descentramiento de Europa tendrá que implicar la provincialización o descentramiento de las Américas, la zona colonial donde hay más de Europa. ¿Podría ser meramente coincidencia que las tesis posmodernistas sean mejor recibidas en Latinoamérica que en África?

En conclusión, el poscolonialismo de oposición que defiendo, emerge orgánicamente del posmodernismo de oposición que he estado argumentando, nos fuerza a ir no solo más allá del posmodernismo sino más allá del poscolonialismo. Urge una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad, en el que es tan indispensable como inadecuada una comprensión occidental del mundo occidental y no occidental. Esas comprehensivi-

dades y complejidades son lastres históricos, culturales y políticos de donde emerge una globalización contrahegemónica como la alternativa construida por el Sur en su extrema diversidad. Lo que está en juego no es apenas la contraposición entre Sur y Norte, es también una contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur, y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte.

Desde esta amplia concepción de poscolonialidad, que también incluye al colonialismo interno, y a su articulación con otros sistemas de poder y discriminación que tejen las desigualdades del mundo, emergen las tareas de la globalización contrahegemónica, las que en su turno, plantean nuevos desafíos a la teoría crítica que se viene construyendo, desde un posmodernismo de oposición a un poscolonialismo de oposición. En efecto, los desafíos de una globalización contrahegemónica obligan a ir más allá de lo posmoderno y lo poscolonial en la comprensión transformadora del mundo. Por un lado, la inmensa variedad de movimientos y acciones que integran la globalización contrahegemónica no están contenidas en las formas de descentralización que tanto el posmodernismo, en relación a la modernidad occidental, como el poscolonialismo, en relación al colonialismo occidental han propuesto. Por el otro, la recolección de voluntades y la creación de subjetividades que caracterizan a las acciones de transformación colectiva requieren que el nuevo pensamiento crítico sea complementado por la formulación de nuevas alternativas –lo que el posmodernismo se rehúsa a hacer y la poscolonialidad hace parcialmente.

Identifico los principales desafíos como sigue: el primero puede ser formulado así: pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social. Al contrario del posmodernismo celebratorio sostengo que la emancipación social debe continuar siendo una exigencia ética y política, quizás más persistente que nunca, en el mundo contemporáneo. Al contrario de algún poscolonialismo, no pienso que el término «emancipación social» debe ser descartado por ser moderno y occidental. Realmente pienso, que debe ser profundamente reconceptualizado para integrar las propuestas emancipatoria de transformación social formuladas por los diferentes movimientos y organizaciones que componen la globalización contrahegemónica y que tienen poco en común, en términos de objetivos, estrategias, sujetos colectivos y formas de actuación, con las que históricamente constituyeron los patrones occidentales de emancipación social.

Imaginar de manera creíble una emancipación social sin recurrir a una teoría general de la emancipación social es una tarea difícil, no solo porque no disponer de una teoría general constituye una novedad en el mundo occidental, sino también porque en todos los movimiento que luchan por la

emancipación social aceptan que una teoría general no es necesaria. Es grande el debate entre los que no aceptan formulación adecuada de la teoría general a ser adoptada. Creo por esa razón que el primer paso podría ser llegar a un consenso sobre la necesidad o inutilidad de una teoría general. Es preciso mostrar de manera convincente que una teoría general de transformación social conlleve a dos resultados considerados hoy día inaceptables por la gran mayoría de los grupos sociales que componen una globalización contrahegemónica. De un lado, como consecuencia de la teoría general, algunas luchas sociales, objetivos o agentes sociales serán puestos en la sala de espera de la historia con la excusa de que su tiempo aún no ha llegado; del otro lado, otras luchas, objetivos y agentes sociales serán reconocidos como legítimos pero integrados en totalidades jerárquicas que les adscriben posiciones subordinadas en relación a otras luchas, objetivos o agentes sociales.

Para subrayar la necesidad de tal consenso que se traduzca en un cierto universalismo negativo –la idea que ninguna lucha, objetivo o agente tiene la receta completa para la emancipación social de la humanidad– he estado sugiriendo que, en esta fase de transición, si no necesitamos una teoría general de la emancipación social, precisamos por lo menos, una teoría general acerca de la imposibilidad de una teoría general. En lugar de una teoría general de la emancipación social propongo un procedimiento de traducción entre los diferentes proyectos parciales de emancipación social. El trabajo de traducción apunta a transformar la inconmensurabilidad en diferencia, una diferencia capaz de hacer posible una inteligibilidad recíproca entre los diferentes proyectos de emancipación social, sin que ninguno pueda subordinar en general o absorber a cualquier otro.

El segundo desafío consiste en determinar en qué medida la cultura eurocéntrica y la filosofía política occidentales son hoy en día indispensables para reinventar una emancipación social. Es necesario saber si tal indispensabilidad puede ir de la mano con el reconocimiento de su carácter inadecuado, y por tanto con la búsqueda de articulación con culturas y filosofías políticas no occidentales. Se trata de saber en qué medida alguno de los elementos de la cultura política europea son hoy patrimonio cultural y político mundial. Algunos de esos elementos pueden ser: derechos humanos, secularización, ciudadanía, Estado, sociedad civil, esfera pública, igualdad ante la ley, el individuo, la distinción entre lo público y lo privado, democracia, justicia social, racionalidad científica, soberanía popular. Estos conceptos fueron proclamados en teoría y muchas veces negados en la práctica; y con el colonialismo, fueron aplicados para destruir culturas políticas

alternativas. Mas es verdad que también fueron usados para resistir el colonialismo y otras formas de opresión. Además en el mismo Norte, estos conceptos han sido sujetos al trabajo crítico, surgiendo de ellos formulaciones muy contrastantes, algunas más excluyentes y eurocéntricas que otras, formulaciones hegemónicas y contrahegemónicas, siendo éstas últimas frecuentemente parte integral de los proyectos emancipatorios, poscoloniales o anticapitalistas, originarios del Sur. ¿Pueden esos conceptos ser formulados por otros conceptos no occidentales? ¿Pueden estos conceptos ser sustituidos por otros no occidentales para beneficio de las luchas emancipatorias? Dudo que se pueda dar una respuesta general, afirmativa o negativa, a esta pregunta. Como idea reguladora de la investigación y de la práctica en este dominio, sugiero que se dé igual peso a la idea de indispensabilidad y a la idea de inadecuación, o sea de incompletitud. Solo así estaremos en condiciones para enfrentar el tercer desafío.

El tercer desafío consiste en saber cómo maximizar la interculturalidad sin suscribir un relativismo cultural y epistemológico. En otras palabras, el punto es construir una posición ética y política sin fundarla en ningún principio absoluto, sea de naturaleza humana o progreso, pues fue en nombre de ellos que históricamente muchas aspiraciones emancipatorias se tradujeron en formas de violencia y atrocidades, especialmente en el Sur. Por otro lado, desde el punto de vista de la pragmática de la emancipación social o del relativismo, mientras que la ausencia de criterios de jerarquías de validez entre diferentes formas de conocimiento, es una posición insostenible porque hace imposible cualquier relación entre conocimiento y sentido de transformación social. Si todo vale y vale igualmente como conocimiento, todos los proyectos de transformación social son igualmente válidos o, lo que significa lo mismo, son igualmente inválidos.

Dentro del campo de este desafío la verificación de lo inadecuado e incompleto de los conceptos de la cultura política occidental debe servir de impulso en la búsqueda de conceptos alternativos desde otras culturas y la promoción de diálogos entre ellas, diálogos que llamo de hermenéutica diatópica que pueden conducir a universalismos regionales o sectoriales construidos desde abajo, o sea, para esferas públicas globales contrahegemónicas que también llamo cosmopolitanismo subalterno o insurgente.

Finalmente, el cuarto desafío puede ser formulado de la siguiente manera: ¿es posible darle un sentido a las luchas sociales sin darle significado a la historia? Es posible pensar en una emancipación social fuera de conceptos tales como progreso, desarrollo, modernización? El poscolonialismo ha estado haciendo una crítica radical al historicismo. Basado en lo que

designo como monocultura del tiempo lineal, el historicismo parte de la idea que toda realidad social está históricamente determinada y debe ser analizada en función del lugar del período que ocupa en un proceso de desarrollo histórico concebido como unívoco y unidireccional. Por ejemplo, en un período dominado por la agricultura mecanizada e industrializada, el pequeño campesino tradicional o de subsistencia debe ser considerado como algo anacrónico o atrasado. Las dos realidades sociales que ocurren simultáneamente no son necesariamente contemporáneas.

Actualmente el historicismo es criticado tanto por corrientes posmodernas como poscoloniales. De un lado él impide pensar que los países más desarrollados, lejos de mostrar el camino del desarrollo a los menos desarrollados, lo obstaculiza o solo se lo permite a esos países bajo condiciones que reproducen su subdesarrollo. El concepto de etapas de desarrollo siempre deja de explicar el hecho que cuando los países más desarrollados comenzaron su proceso de desarrollo no tuvieron la necesidad de confrontarse con otros países en etapas más avanzadas de desarrollo que ellos. Además de desacreditar la idea de modelos alternativos de desarrollo, o de alternativas de desarrollo, el historicismo hace imposible pensar que los países menos desarrollados sean más desarrollados que los más desarrollados en algunas características específicas. Tales características son siempre interpretadas en función de la etapa general de desarrollo en que la sociedad se encuentra.

Presentada de este modo esta concepción es hegemónica, aparece de muchas maneras en la comunidad científica, en la opinión pública, en las organizaciones multilaterales en las agencias de cooperación al desarrollo en las relaciones internacionales, no es fácil responder a la pregunta que he formulado, y una respuesta negativa en este caso es lo más razonable. ¿Cómo atribuir un sentido emancipatorio a las luchas sociales si la historia en que ocurren está desprovista de dirección hacia una emancipación social? La crítica del historicismo y la monocultura temporal sobre la que está basada hace imposible una metanarrativa de emancipación social (sea ella el socialismo u otra) sin embargo su meta es hacer posible la formulación y prosecución de múltiples narrativas de emancipación social, en el sentido que acabo de atribuirles. No hay emancipación, hay emancipaciones, y lo que define a ellas como tales no es una lógica histórica sino criterios éticos y políticos. Si no hay lógica histórica que nos ahorre las preguntas éticas suscitadas por la acción humana, solo nos queda enfrentar a estas últimas. Y como no hay una ética universal, solo nos resta el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica y la confrontación pragmática de

las acciones con sus resultados. En términos éticos, el cosmopolitanismo de los oprimidos solo puede ser el resultado de una conversación de la humanidad, como propuso John Dewey (1960). En los últimos cinco años el Foro Social Mundial ha sido el embrión de tal conversación.

Conclusión

¿Puede el trabajo de un científico social oriundo de un país colonizador contribuir para que el poscolonialismo no sea objeto de los estudios poscoloniales? Esta pregunta debe ser hecha, dado cierto esencialismo nativista que a menudo contamina el poscolonialismo. Si es difícil de responder la pregunta ¿puede la víctima hablar?, es aún más difícil responder la pregunta ¿quién habla por la víctima? Desde que rechacé al esencialismo no he dudado en decir que una biografía y bibliografía son inconmensurables aun cuando ellas pueden influenciarse mutuamente. Todo conocimiento es contextual pero el contexto es una construcción social dinámica, producto de una historia que nada tiene que ver con el determinismo arbitrario del origen.

Este contexto es de interés para los científicos sociales de la lengua oficial portuguesa, un interés que trasciende de lejos los temas individuales. De ahí que vengan, a propósito, dos notas sobre sociología del conocimiento.

El espacio científico y sociocultural de la lengua oficial portuguesa tiene dos características que le confieren potencialmente, por lo menos, alguna especificidad en el conjunto de los estudios poscoloniales. La primera es que, pese a que el ciclo imperial duró hasta hace 30 años atrás, todavía están felizmente activos en este espacio, muchos intelectuales, científicos sociales y activistas políticos que participaron en las luchas contra el colonialismo en su sentido más consistente, esto es, como una relación política. La duración del colonialismo portugués hasta el último cuarto del siglo XX (es el caso de Timor del este, hasta 1999) es una anacronismo histórico, mas hoy nos interesa como un hecho sociológico cuyas presencia en nuestra contemporaneidad debe ser explorada. En las luchas anticoloniales hubieron solidaridades y complicidades importantes entre los que luchaban en las colonias y entre los que luchaban en la metrópoli, tales solidaridades y la manera que ellas evolucionan también requieren ser evaluadas. Mientras que en otros espacios el colonialismo es una relación social que domina los estudios poscoloniales, en el espacio de la lengua oficial portuguesa, por lo menos en lo que concierne a África y Timor del este, el colonialismo político tiene todavía una importancia significativa en la comprensión y

explicación de la contemporaneidad, tanto de la sociedad colonizadora, como de las sociedades colonizadas –y cuando hablo de contemporaneidad hablo de ella en su sentido más amplio– del Estado a la administración pública, de las políticas de educación a las identidades, del conocimiento científico social a la opinión pública, de la forma de discriminación social en el interior de los países que componen este espacio de relaciones internacionales. O sea en este espacio los procesos de descolonización son parte de nuestra actualidad política y también ellos incluyen especificidades que corren el riesgo de ser desvalorizadas u olvidadas si el canon del poscolonialismo hegemónico (esto es el británico) domina acríticamente. Apenas dos ilustraciones que están a la espera de encontrarse con los científicos sociales de este espacio. Goa es la región del mundo que estuvo más tiempo sujeta a la ocupación colonial efectiva, entre 1510 a 1962 y es también la única en que la liberación del colonialismo portugués no dio lugar a la independencia, aunque en la India no se tenga la misma opinión. Timor del este, largamente colonizado, semidescolonizado como producto de la revolución de abril de 1974, recolonizado por Indonesia, finalmente obtiene su independencia en 1999, gracias a la voluntad de su pueblo y a una extraordinaria solidaridad internacional, en la que destacó la solidaridad verdaderamente sorprendente del pueblo y luego del gobierno del ex poder colonial multisecular.

Una segunda nota de sociología del conocimiento fue ya anunciada más arriba. Tiene que ver con los desafíos analíticos que la especificidad del colonialismo portugués nos ofrece y con la manera modo de cómo él se refleja en los estudios poscoloniales de esta área geopolítica y cultural. Arriba afirmé que la concepción de posmodernismo de oposición que he venido defendiendo se posiciona ideológicamente en las márgenes extremas de la modernidad occidental, inclusive dentro de ellas. Tal posicionamiento quizás facilitado por el contexto en que dicha concepción fue construida, teniendo presente la realidad social y política de uno de los países menos desarrollados de Europa, un país que por un corto período lideró a la primera modernidad del siglo XVI, para entrar después en un proceso de decadencia. Si esta decadencia, por un lado arrastró consigo a las colonias, por otro lado, abrió espacios para relacionamientos coloniales que poco tienen que ver con los que dominaron el colonialismo hegemónico. Tal como manifesté, el impacto de esta especificidad en los estudios poscoloniales todavía está por ser estudiada.

Es una tarea compleja porque cualquiera que sea el tema de la investigación social, lo estudiaremos desde el punto de vista de las estructuras

teóricas y analíticas que fueron construidas por las ciencias sociales hegemónicas en espacios geopolíticos que no son nuestros. Es cierto que en los últimos treinta años tuvieron lugar enormes progresos en el sentido de adecuar en nuestro conocimiento las realidades de nuestros países. No hablo solo de estructuras teóricas y analíticas, sino de procesos, prácticas y organización del conocimiento científico. Pero tengo razones para creer que la tarea aún está lejos de ser terminada. En la medida en que vivimos una experiencia de desadecuación de las teorías que heredamos o las vamos adaptando a la realidad social que está delante de nosotros se abre una fractura de malestar en nuestros procesos cognitivos por donde se insinúa la pregunta más polémica: quiénes están en el espacio de la lengua oficial portuguesa, en nuestras diferencias y complicidades integradas a un mundo crecientemente globalizado, siguiendo una lógica en cuyo diseño tenemos, cuanto mucho, una participación subordinada, una lógica que o trivializa, o por el contrario dramatiza nuestras diferencias, mas en cualquier caso bloquea la construcción de las complicidades. El déficit de la representación en nombre propio que es inherente al colonizado, como bien hemos demostrado en los estudios poscoloniales, parece involucrarnos, en nuestro caso, tanto al colonizado como al propio colonizador, lo que sugiere la necesidad de una nueva clase de poscolonialismo. Sospecho que durante bastante tiempo todos nuestro estudios, cualquiera que sea el tema, serán también estudios de identidad. Estamos pues en la contingencia de vivir nuestras experiencias en el reverso de las experiencias de los otros. Si esta contingencia es vivida con consciencia epistemológica, sobre ella se puede fundar un nuevo cosmopolitanismo cordial que no nace espontáneamente como quería Sergio Buarque de Holanda, sino que puede ser construido como una tarea eminentemente política y cultural, trabajada sobre condiciones históricas y sociológicas que no siendo propias, le son propicias.

Bibliografía

AFZAL-KHAN, Fawzia; SHESHADRI-CROOKS, Kalpana
2000 *The Pre-occupation of Postcolonial Studies.* Durham: Duke University Press.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (orgs.)
1998 *Key Concepts in Postcolonial Studies.* New York: Routledge.

BAUDRILLARD, Jean
1981 *Simulacres et Simulations*. Paris: Galilée.

CHAKRABARTY, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

DEWEY, John
1960 *The Quest for Certainty*. New York: Capricorn Books.

DEPELCHIN, Jacques
2005 *Silences in African History: Between the Syndromes of Discovery and Abolition.* Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.

DIRLIK, Arif
1997 *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.

DUSSEL, Enrique
2000 *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión.* Madrid: Trotta.

FOUCAULT, Michel
1977 *Discipline and Punish*. New York: Pantheon.
1980 *Power and Knowledge*. New York: Pantheon.

GALISON, Peter; STUMP, David J. (orgs.)
1996 *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford: Stanford University Press.

GARDEY, Delphine; LÖWY, Ilana (orgs.)
2000 *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin.* Paris: Éditions des Archives Contemporaines.

HARAWAY, Donna J.
1992 *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Londres: Verso.
1997 *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_ Meets_ Oncomouse™ Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

HARDING, Sandra
1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
1998 *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.

HARDING, Sandra (org.)
2003 *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.

HINKELAMMERT, Franz
2002 *Crítica de la Razón Utópica*. Bilbau: Desclée de Brouwer.

KELLER, Evelyn Fox
1985 *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.

KLEINMAN, Daniel L. (org.)
2000 *Science, Technology and Democracy*. New York: State University of New York Press.

JAMESON, Fredric
1991 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

JASANOFF, Sheila; MARKLEY, Gerald E.; PETERSON, James; PINCH, Trevor (orgs.)
1995 *Handbook of Science and Technology Studies*. Thousand Oaks, CA: Sage.

LATOUR, Bruno
1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

LOOMBA, Ania
1998 *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.

LYNCH, Michael
1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

LYOTARD, Jean-François
1979 La condition Pós-Moderne. Paris: Les éditions de Minuit.

MCCLINTOCK, Anne
1995 *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context.* New York: Routledge.

MIGNOLO, Walter D.
2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
2003 *Histórias Locales / Diseños Globales.* Madrid: Akal.

MISHRA, Vijay; HODGE, Bob
1991 «What is Post(-)colonialism?» *Textual Practice*, 5 (3), 399-415.

NUNES, João Arriscado; GONÇALVES, Maria E. (orgs.)
2001 *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência*. Porto: Edições Afrontamento.

PICKERING, Andrew (org.)
1992 *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

QUIJANO, Aníbal
2000 «Colonialidad del Poder y Clasification Social», *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), 342-386.

RANGER, Terence
1996 «Postscript: Colonial and Postcolonial Identities», *in* Werbner, R.; Ranger, T. (orgs.). *Postcolonial Identities in Africa*. Londres: Zed Books, 271-281.

RORTY, Richard
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1989 *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.
2000 *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum*. São Paulo: Cortez.
2002a «Os Processos da Globalização», *in* Santos, B. S. (org.) *Globalização e Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora, 25-104.

2002b *Toward a New Legal Common Sense*: *Law, Globalization, and Emancipation.* Londres: Butterworths.
2003 *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez.
2005 *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*. São Paulo: Cortez Editora.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula G.; Nunes, João Arriscado
2005 «Introdução: para Ampliar o Cânone da Ciência: a Diversidade Epistemológica do Mundo» *in* Santos, B. S. (org.) *Semear outras soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 21-25.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)
2002a *Democratizar a Democracia: os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2002b *Produzir Para Viver: os Caminhos da Produção Não Capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2003a *Reconhecer para Libertar: os Caminhos do Cosmopolitismo Cultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2003b *Democratizzare la Democrazia: I Percorsi della Democrazia Partecipativa*. Troina: Cittá Apperta.
2004 *Democratizar la Democracia: Los Caminos de la Democracia Participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
2005a *Semear outras soluções: os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2005b *Trabalhar o Mundo: os Caminhos do Novo Internacionalismo Operário.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2005c *Produre Per Vivere: la Vie delle Produzione Non Capitalistica*. Troina: Cittá Apperta.
2005d *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres: Verso.
2006 *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso.

SCHIEBINGER, Londa
1989 *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1999 *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

SLATER, David
2004 Geopolitics and the Post-Colonial: Rethinking North-South Relations. Oxford: Blackwell.

SPIVAK, Gayatri C.
1999 *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WALLERSTEIN, Immanuel M.
1974 *The Modern World-System I: Capitalism Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

VATTIMO, Gianni
1987 O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna. Lisboa: Presença.

Capítulo 3
HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y UNA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS*

Introducción

El presente capítulo resume la reflexión teórica y epistemológica a que me condujo un proyecto de investigación titulado «La reinvención de la emancipación social» dirigido por mí. Este proyecto se propuso estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y por las organizaciones no gubernamentales en su lucha contra la exclusión y la discriminación en diferentes campos sociales y en diferentes países. El principal objetivo del proyecto consistía en determinar en qué medida la globalización alternativa podía ser producida desde abajo y cuáles eran sus posibilidades y límites. Elegí seis países de diferentes continentes, cinco de ellos eran semiperiféricos. Mi hipótesis de trabajo era que los conflictos entre la globalización neoliberal hegemónica y la globalización contrahegemónica eran más intensos en estos países. Para confirmar tal hipótesis, seleccioné también uno de los países más pobres del mundo: Mozambique. Los seis países elegidos, además de Mozambique como país periférico, fueron Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal. En estos países se identificaron iniciativas, movimientos, experiencias, en cinco áreas temáticas que condensaban más claramente los conflictos Norte/Sur: democracia participativa; sistemas de producción alternativos y economía solidaria; multiculturalismo, derechos colectivos, pluralismo jurídico y ciudadanía cultural; alternativas a los derechos de propiedad intelectual y biodiversidad capitalistas; nuevo internacionalismo obrero. Como parte del proyecto, y con la intención de identificar otros discursos o narrativas sobre el mundo, se llevaron a cabo extensas entrevistas

* Mis incursiones por la teoría literaria deben mucho al diálogo con Maria Irene Ramalho. Estoy igualmente agradecido a Paula Meneses, mi asistente de investigación, por la eficiencia de su trabajo. Agradezco también a Joao Arriscado Nunes, Allen Hunter y César Rodríguez.

con activistas o dirigentes de los movimientos o iniciativas sociales analizados[1]. El proyecto condujo a una profunda reflexión epistemológica de la que resultó el presente capítulo.

Los factores y circunstancias que contribuyeron a dicha reflexión fueron los siguientes. En primer lugar, se trató de un proyecto dirigido fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social, con el objetivo de crear una comunidad científica internacional independiente de dichos centros. En segundo lugar, el proyecto implicó el cruce no solo de diferentes tradiciones teóricas y metodológicas de las ciencias sociales, sino también de diferentes culturas y formas de interacción entre la cultura y el conocimiento, tanto entre el conocimiento científico y el conocimiento no científico. En tercer lugar, el proyecto se trazó sobre el terreno de las luchas, iniciativas, movimientos alternativos, muchos de ellos locales, muchas veces procedentes de lugares remotos del mundo y, por ello, quizá fáciles de desacreditar como irrelevantes o demasiado frágiles o localizados para ofrecer una alternativa creíble al capitalismo.

Los factores y circunstancias arriba descritos me llevaron a tres conclusiones. En primer lugar, la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada. De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin y otras semejantes. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recorrer la ciencia social tal y como la conocemos. A fin de cuentas, esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social, no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental, dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito.

1 El proyecto puede ser consultado en www.ces.uc.pt/emancipa. Los principales resultados de la investigación serán publicados en siete volúmenes. En Brasil están ya publicados los tres primeros: Santos, 2002a; 2002b y 2003. En Portugal se publicaron los dos primeros en octubre de 2003, en la Edições Afrontamento. Está prevista su publicación en México (Fondo de Cultura Económica), en Inglaterra (Verso) y en Italia (Citta'Aperta Edizioni).

En este capítulo, procedo a una crítica de este modelo de racionalidad al que, siguiendo a Leibniz, llamo razón indolente y propongo los prolegómenos de otro modelo, que designo como razón cosmopolita[2]. Propongo fundar tres proyectos sociológicos en esta razón cosmopolita: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

Los puntos de partida son tres. En primer lugar, la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, la comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene mucho que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad. En tercer lugar, la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, contraer el presente y, por otro, expandir el futuro. La contracción del presente, originada por una peculiar concepción de la totalidad, transformó el presente en un instante huidizo, atrincherado entre el pasado y el futuro. Del mismo modo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permitieron expandir el futuro indefinidamente. Cuanto más amplio es el futuro, más luminosas son las expectativas confrontadas con las experiencias del presente. En los años 40, Ernst Bloch (1995: 313) se interrogaba perplejo: si vivimos solo en el presente ¿por qué razón es tan fugaz? Es la misma perplejidad que subyace a mi reflexión en este capítulo.

Propongo una racionalidad cosmopolita que, en esta fase de transición, seguirá la trayectoria inversa: expandir el presente y contraer el futuro. Solo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. En otras palabras, solo así será posible evitar el gigantesco desperdicio de la experiencia que sufrimos hoy en día. Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias. Dado que vivimos, como muestran Prigogine (1997) y Wallerstein (1999), en una situación de bifurcación, la inmensa diversidad de experiencias sociales revelada por estos procesos no puede ser explicada adecuadamente por una teoría general. En vez de ello, propongo el trabajo de traducción, un procedimiento ca-

---

2 El término de Leibniz me ha servido para situar el trabajo de reflexión teórica y epistemológica que he realizado durante los últimos años. El título del libro en que doy cuenta de esa reflexión es testimonio de lo que digo: *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Santos, 2000) (Existe traducción castellana, dirigida por Joaquín Herrera Flores, con el título *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003). En el presente capítulo, me propongo dar un paso más en esa reflexión.

paz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad.

La indolencia de la razón criticada en este ensayo se da bajo cuatro formas diferentes: la razón impotente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la razón arrogante, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la razón metonímica, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es solo para convertirlas en materia prima[3]; y la razón proléptica, que no tiende a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.[4]

La razón indolente subyace, en sus variadas formas, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos doscientos años. La consolidación del Estado Liberal en Europa y en América del Norte, las revoluciones industriales y el desarrollo capitalista, el colonialismo y el imperialismo constituyeron el contexto sociopolítico bajo el que la razón indolente se desplegó. Las excepciones parciales, el romanticismo y el marxismo, no fueron ni suficientemente fuertes ni suficientemente diferentes para poder ser una alternativa a la razón indolente. Por ello, la razón indolente creó el marco para los grandes debates filosóficos y epistemológicos de los dos últimos siglos y, de hecho, los presidió. Por ejemplo, la razón impotente y la razón arrogante formatearon el debate entre estructuralismo y existencialismo. No sorprende que estos debates hayan sido intelectualmente indolentes. A su vez, la razón metonímica se apropió de debates antiguos, como el debate entre holismo y atomismo, y constituyó otros, como, por ejemplo, el *Methodenstreit* entre las ciencias nomotéticas y las ciencias ideográficas, entre la explicación y la comprensión. En los años 60 del siglo XX, presidió el debate sobre las dos culturas abanderado por C.P. Snow (1959; 1964). En este debate, la razón metonímica aún se consideraba a sí misma como una totalidad, si bien ya no tan monolítica. El debate se profundizó en los años 80 y 90 con la epistemología feminista, los estudios culturales y los estudios sociales de la ciencia. Al analizar la heterogeneidad de las prácticas y de las narrativas de la ciencia, las nuevas epistemologías pulveri-

3 Uso el concepto de metonimia, una figura de discurso emparentada con la sinécdoque, para significar la parte por el todo.

4 Uso el concepto de prolepsis, una técnica narrativa frecuente, para significar el conocimiento del futuro en el presente.

zaron aún más esa totalidad y transformaron las dos culturas en una pluralidad poco estable de culturas. Pero la razón metonímica continuó presidiendo los debates incluso cuando se introdujo en ellos el tema del multiculturalismo y la ciencia pasó a verse como multicultural. Los otros saberes, no científicos ni filosóficos, y, sobre todo, los saberes no occidentales, continuaron hasta hoy en gran parte fuera del debate.

En lo que respecta a la razón proléptica, la planificación de la historia que formuló dominó los debates sobre el idealismo y el materialismo dialécticos, sobre el historicismo y el pragmatismo. A partir de la década de 1980, fue criticada sobre todo por las teorías de la complejidad y las teorías del caos. La razón proléptica, asentada en la idea lineal de progreso, se vio confrontada con las ideas de entropía y catástrofe, aunque de dicho conflicto no haya resultado hasta el momento alguna alternativa.

El debate generado por las «dos culturas» y por las varias terceras culturas que surgieron de él –las ciencias sociales (Lepenies, 1988) o la popularización de la ciencia (Brockman, 1995)[5]– no afectó al dominio de la razón indolente en cualquiera de sus cuatro formas: razón impotente (determinismo), razón arrogante (libre arbitrio, constructivismo), razón metonímica (la parte tomada por el todo) y razón proléptica (el dominio del futuro bajo la forma de planificación de la historia y del dominio de la naturaleza). Por eso no hubo alguna reestructuración del conocimiento. Ni podía haber, en mi opinión, dado que la indolencia de la razón se manifiesta, entre otras formas, en el modo como se resiste al cambio de las rutinas, y como transforma intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos. Desde mi perspectiva, para que se den cambios profundos en la estructuración de los conocimientos es necesario comenzar por cambiar la razón que preside tanto los conocimientos como su propia estructuración. En suma, es preciso desafiar la razón indolente.

En este capítulo, me enfrento a la razón indolente en dos de sus formas, la razón metonímica y la razón proléptica[6]. Las otras dos formas son aparentemente más antiguas y han suscitado mucho más debate (el debate sobre el determinismo o libre arbitrio; el debate sobre realismo o constructivismo). Sin embargo, en mi opinión, las dos primeras son verdaderamente las formas fundacionales y por ello, al no haber sido cuestionadas, los debates a que nos referimos se han revelado insolubles.

5 Sobre la necesidad de una nueva configuración de los saberes que vaya «más allá de las dos culturas», cfr. Nunes, 1998/99. Ver también el Capítulo 1 de este libro.

6 Para una primera crítica de la razón indolente, cfr., mi búsqueda de un nuevo sentido común (Santos, 1995; 2000).

1. Crítica de la razón metonímica

La razón metonímica está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón, hay solo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y estas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad. Las variaciones posibles del movimiento de las partes no afectan al todo y son vistas como particularidades. La forma más acabada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical. Esto es así, porque, al contrario de lo que es proclamado por la razón metonímica, el todo es menos y no más que el conjunto de las partes. En verdad, el todo es una de las partes transformada en término de referencia para las demás. Por ello, todas las dicotomías sufragadas por la razón metonímica contienen una jerarquía: cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; Occidente/Oriente; y así sucesivamente.

Hoy en día esto es bastante conocido, por lo que me centraré en las dos principales consecuencias[7]. En primer lugar, como no existe nada fuera de la totalidad que sea o merezca ser inteligible, la razón metonímica se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa, aunque sea solo una de las lógicas de racionalidad que existen en el mundo y sea solo dominante en los estratos del mundo comprendidos por la modernidad occidental. La razón metonímica no es capaz de aceptar que la comprensión

7 En Occidente, la crítica tanto de la razón metonímica como de la razón proléptica tiene una larga tradición. Restringiéndome a la era moderna, puede remontarse al romanticismo y surge, de diferentes formas, en Kierkegaard, Nietzsche, en la fenomenología, en el existencialismo y en el pragmatismo. La indolencia de los debates reside en que ellos, en general, no ponen en cuestión la descontextualización de la razón como algo separado de la realidad y por encima de ella. Por ello, a mi entender, la crítica más elocuente viene de aquellos para quienes la razón metonímica y la proléptica no son simplemente un artefacto intelectual o un juego, sino la ideología subyacente a un brutal sistema de dominación, el sistema colonial. Gandhi (1929/1932, 1938, 1951, 1960, 1972) y Martí (1963) son las dos voces más sobresalientes. En el contexto colonial, la razón indolente subyace a aquello que Quijano, Dussel, Mignolo y Lander llaman la «colonialidad del poder», una forma de poder que no terminó con el fin del colonialismo, sino continuó dominando en las sociedades poscoloniales (Quijano, 2000; Lander, 2000; Mignolo, 2000; Dussel, 2001).

del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, para la razón metonímica ninguna de las partes puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad. El Norte no es inteligible fuera de la relación con el Sur, tal y como el conocimiento tradicional no es inteligible sin la relación con el conocimiento científico o la mujer sin el hombre. Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación dicotómica y mucho menos que pueda, además de parte, ser otra totalidad. Por eso, la comprensión del mundo que la razón metonímica promueve no es solo parcial, es internamente muy selectiva. La modernidad occidental, dominada por la razón metonímica, no solo tiene una comprensión limitada del mundo, sino una comprensión limitada de sí misma.

Antes de dedicarme de lleno a los procedimientos que sustentan la comprensión y vigilan policialmente sus límites, es necesario explicar como una racionalidad tan limitada alcanzó tamaña primacía en los últimos doscientos años. La razón metonímica es, junto a la razón proléptica, la respuesta de un Occidente que había apostado, en el proceso de transformación capitalista del mundo, por marginarse cultural y filosóficamente con respecto al Oriente. Como Karl Jaspers y otros mostraran, Occidente se constituyó como una parte tránsfuga de una matriz fundadora –el Oriente (Jaspers, 1951, 1976; Marramao, 1995: 160)[8].

Esa matriz fundadora es verdaderamente totalizadora, dado que abarca una multiplicidad de mundos (terrenos y ultraterrenos) y una multiplicidad de tiempos (pasados, presentes, futuros, cíclicos, lineales, simultáneos). Como tal, no reivindica la totalidad ni subordina a sí misma las partes que la constituyen. Es una matriz antidicotómica, puesto que no tiende a controlar ni vigilar policialmente sus límites. Por el contrario, Occidente, consciente de su excentricidad con respecto a tal matriz, recupera de ella apenas lo que puede favorecer la expansión del capitalismo. De esa forma, la multiplicidad de mundos es reducida al mundo terreno y la multiplicidad de tiempos, al tiempo lineal.

Dos procesos presiden tal reducción. La reducción de la multiplicidad de los mundos al mundo terreno es realizada a través del proceso de secu-

---

8 Jaspers considera el período entre el 800 y el 200 a.C., como un «período axial» que propuso «los fundamentos que permiten a la humanidad subsistir hasta hoy» (1951: 98). En este período, la mayoría de los «acontecimientos extraordinarios» que dieron forma a la humanidad tal como la conocemos sucedieron en Oriente –en China, India, Persia, Palestina. Occidente está representado por Grecia y, como sabemos hoy, la antigüedad griega debe mucho a sus raíces africanas y orientales (Bernal, 1987). Ver también Schluchter, 1979.

larización y de laicización, analizado, entre muchos otros, por Weber (1958; 1963; 1968), Koselleck (1985) y Marramao (1995). La reducción de la multiplicidad de los tiempos al tiempo lineal es obtenida por medio de los conceptos que sustituyeron la idea de salvación que ligaba la multiplicidad de los mundos, en particular el concepto de progreso y el concepto de revolución sobre los que se fundó la razón proléptica. Esta concepción que truncó la totalidad oriental, y precisamente por ello, se afirmó autoritariamente como totalidad e impuso homogeneidades a las partes que la componen. A partir de ella Occidente se apropió productivamente del mundo y transformó el Oriente en un centro improductivo y estancado. Fue, asimismo, a partir de ella como Weber contrapuso la seducción improductiva del Oriente al desencanto del mundo occidental.

Como apunto Giacomo Marramao (1995: 160), la supremacía de Occidente, creada a partir de los márgenes, nunca se transformó culturalmente en una centralidad alternativa al Oriente. Por esa razón, la fuerza de la razón metonímica occidental excedió siempre a la fuerza de su fundamento. Es una fuerza minada por una debilidad que, sin embargo, es, paradójicamente, la razón de su fuerza en el mundo. Esta dialéctica entre fuerza y debilidad se tradujo en el desarrollo paralelo de dos pulsiones contradictorias: la *Wille zur Macht,* de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt y el nazismo/fascismo; y la *Wille zur Ohnmacht,* de Rousseau a Kelsen, de la democracia y el primado del derecho. Pero, en cualquiera de ambas pulsiones está presente la totalidad que, por haber sido truncada, ignora lo que no cabe en ella e impone su primacía sobre las partes, las cuales, para que no huyan de su control, deben ser homogeneizadas como partes. Dado que es una razón insegura de sus fundamentos, la razón metonímica no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y de la retórica. No da razones de sí; se impone por la eficacia de su imposición. Y esa eficacia se manifiesta por la doble vía del pensamiento productivo y del pensamiento legislativo; así, en vez de la razonabilidad de los argumentos y del consenso que tal doble vía hace posible, priman la productividad y la coerción legítima.

Fundada en la razón metonímica, la transformación del mundo no puede ser acompañada por una adecuada comprensión del mundo. Esa inadecuación significó violencia, destrucción y silenciamiento para todos los que, fuera de Occidente, fueron sometidos a la razón metonímica; y significó alineación, *malaise* y *uneasiness* en el propio Occidente. Esa incomodidad fue percibida por Walter Benjamin al mostrar la paradoja que en su época comenzó a dominar –y hoy lo hace mucho más– la vida en Occiden-

te: el hecho de la riqueza de los acontecimientos se traduce en pobreza de nuestra experiencia y no en riqueza[9]. Esta paradoja coexistía con otra: el hecho de que el vértigo de los cambios mudara frecuentemente en una sensación de estancamiento.

Comienza hoy a ser evidente que la razón metonímica disminuyó o sustrajo el mundo mientras que lo expandía o asimilaba de acuerdo con sus propias reglas. Aquí reside la idea de progreso y, con ella, la crisis de la idea de totalidad que la funda. La versión abreviada del mundo fue hecha posible por una concepción del tiempo presente que lo reduce a un instante fugaz entre lo que ya no es y lo que aún no es. Con ello, lo que es considerado contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo. El mirar que ve a una persona cultivar la tierra con una azada no consigue ver en ella sino al campesino premoderno. A esto se refiere Koselleck cuando habla de la no contemporaneidad de lo contemporáneo (1985), sin problematizar que en esa asimetría se oculta una jerarquía, la superioridad de quien establece el tiempo que determina la contemporaneidad. La contracción del presente esconde, así, la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo. Benjamin identificó el problema, pero no sus causas. La pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de un arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos valorizar, la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla.

La crítica de la razón metonímica es, pues, una condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada. Lo que está en cuestión es la ampliación del mundo a través de la ampliación del presente. Solo a través de un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y valorizar la riqueza inagotable del mundo y del presente. Simplemente, ese nuevo espacio-tiempo presupone otra razón. Hasta ahora, la aspiración de dilatación del presente ha sido formulada solo por creadores literarios. Un ejemplo entre muchos es la parábola de Franz Kafka (1983) sobre la

---

9 Benjamin pensaba que la Primera Guerra Mundial había privado al mundo de las relaciones sociales a través de las cuales las generaciones anteriores transmitían su saber a las siguientes (1972: 219). Después de la guerra, según él, emergió un mundo nuevo dominado por el desarrollo de la tecnología, un mundo en que incluso la educación y el conocimiento habían dejado de traducirse en experiencia. Con ello, había surgido una nueva pobreza, un déficit de experiencia en el centro de una transformación desenfrenada, una nueva forma de barbarie (1972: 215). La conclusión del ensayo se inicia con las siguientes palabras: «Nos convertimos en pobres. Fuimos abandonando un trozo de herencia de la humanidad tras otro, depositándolos en la casa de empeño por un centésimo de su valor, para acabar recibiendo a cambio monedas sin valor de ‘actualidad’» (1972: 219).

precariedad del hombre moderno comprimido entre dos fuertes adversarios, el pasado y el futuro[10].

La dilatación del presente que aquí se propone se basa en dos procedimientos que cuestionan la razón metonímica en sus fundamentos. El primero consiste en la proliferación de las totalidades. No se trata de ampliar la totalidad propuesta por la razón metonímica, sino de hacerla coexistir con otras totalidades. El segundo consiste en mostrar que cualquier totalidad está hecha de heterogeneidad y que las partes que la componen tienen una vida propia fuera de ella. O sea, su pertenencia a una totalidad dada es siempre precaria, sea porque las partes, más allá de su estatuto de partes, tienen siempre, por lo menos latentemente, el estatuto de totalidad, sea porque las partes emigran de una totalidad hacia otra. Lo que propongo es un procedimiento denegado por la razón metonímica: pensar los términos de las dicotomías fuera de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, como primer paso para liberarlos de dichas relaciones, y para revelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas. Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor. El presupuesto de este procedimiento es que la razón metonímica, al arrastrar estas entidades hacia dentro de las dicotomías, no lo hizo con total éxito, ya que fuera de estas quedaron componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad. Esos componentes o fragmentos han vagado fuera de esa totalidad como meteoritos perdidos en el espacio del orden sin poder ser percibidos y controlados por ella.

En la fase de transición en que nos encontramos, en que la razón metonímica, a pesar de estar muy desacreditada, es aún dominante, la ampliación del mundo y la dilatación del presente tiene que comenzar por un procedimiento que denomino *sociología de las ausencias*. Se trata de una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es considerado imposible a la luz

10 «Él tiene dos adversarios. El primero lo empuja desde atrás, a partir del origen. El segundo le impide seguir adelante. Él lucha contra ambos. En verdad, el primero lo apoya en la lucha contra el segundo, porque quiere empujarlo hacia delante, y, de la misma forma, el segundo lo apoya en la lucha contra el primero, ya que lo fuerza a retroceder. Pero esto es así solo en teoría. Allí están no solo los dos adversarios, él también está allí ¿quién es quien verdaderamente conoce sus intenciones? De todos modos, su sueño es poder, en un momento de descuido –aunque para eso sea necesaria una noche tan oscura que nunca existió– saltar fuera de la línea de combate y, a causa de su experiencia de lucha, ser promovido a juez de sus adversarios que se baten el uno contra el otro» (Kafka, 1983: 222).

de las ciencias sociales convencionales, por lo que su simple formulación representa ya una ruptura con ellas. El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. ¿Qué existe en el Sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué existe en la medicina tradicional que escapa a la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional? ¿Qué existe en la mujer que es independiente de su relación con el hombre? ¿Es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subordinación?

No hay un modo único o unívoco de no existir, ya que son varias las lógicas y los procesos a través de los cuales la razón metonímica produce la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal. Hay producción de no existencia siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible. Lo que une a las diferentes lógicas de producción de no existencia es que todas sean manifestaciones de la misma monocultura racional. Distingo cinco lógicas o modos de producción de no existencia.

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las «dos culturas» reside en el hecho de que se abrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y en al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial, y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado. Bajo estos términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las

asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, a lo largo de los últimos doscientos años, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo, siguiéndose otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social,* la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, «la carga del hombre blanco» en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se estabilice y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y, de una manera más incisiva, Quijano (2000), Mignolo (2000) y Dussel (2001). De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una interioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior, y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como loca-

les[11]. En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente útil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucros igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descualificación profesional.

Estamos, así, ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón metonímica: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes descualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descualificadas de existir.

La producción social de estas ausencias desemboca en la substracción del mundo y en la contracción del presente y, por consiguiente, en el desperdicio de la experiencia. La sociología de las ausencia intenta identificar el ámbito de esa substracción y de esa contracción del mundo para que esas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción y, por esa vía, se tornen presentes. Esto significa que sean consideradas alternativas a las experiencias hegemónicas, que su credibilidad pueda ser discutida y argumentada y sus relaciones con las experiencias hegemónicas puedan ser objeto de disputa política[12]. La sociología de las ausencias tiende, así, a crear una carencia y transformar la falta de experiencia social en desperdicio de la experiencia social. Con ello, crea

11 Sobre los modos de producción de la globalización, ver Santos, 2001c: 56-57. Ver también el Capítulo 6 de este libro.

12 La sociología de las ausencias no pretende acabar con las categorías de ignorante, residual, inferior, local o improductivo. Solo pretende que ellas dejen de ser atribuidas en función de

las condiciones para ampliar el campo de las experiencias creíbles en este mundo y en este tiempo y, por tal razón, contribuye a ampliar el mundo y a dilatar el presente. La ampliación del mundo se da no solo porque aumente el campo de las experiencias creíbles existentes, sino también porque, con ellas, aumentan las posibilidades de experimentación social en el futuro. La dilatación del presente se manifiesta a través de la expansión de lo que es considerado contemporáneo, por el achatamiento del tiempo presente de modo que, tendencialmente, todas las experiencias y prácticas que se dan simultáneamente puedan ser consideradas contemporáneas, aunque cada una a su manera.

¿Cómo procede la sociología de las ausencias? La sociología de las ausencias parte de dos indagaciones. La primera tiene que ver con las razones por las cuales una concepción tan extraña y tan excluyente de totalidad obtuvo una primacía tan grande en los últimos doscientos años. La segunda indagación trata de identificar los modos de confrontar esa concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. La primera indagación, más convencional, ha sido abordada por varias corrientes de la sociología crítica, de los estudios sociales y culturales de la ciencia, de la crítica feminista, de la deconstrucción, de los estudios poscoloniales, etc.[13] En este texto, me concentro en la segunda indagación, la menos recorrida hasta el momento.

La superación de las totalidades homogéneas y excluyentes y de la razón metonímica que las sustenta se obtiene poniendo en cuestión cada una de las lógicas o modos de producción de ausencia arriba referidos. Como la razón metonímica formó las ciencias sociales convencionales, la sociología de las ausencias es necesariamente transgresiva. En este sentido, ella misma es una alternativa epistemológica a lo que ha sido descredibilizado. El inconformismo con ese descrédito y la lucha por la credibilidad hacen posible que la sociología de las ausencias no permanezca como una sociología ausente.

La ecología de los saberes. La primera lógica, la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, tiene que ser cuestionada por la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente

---

un solo criterio que no admite ser cuestionado por cualquier otro criterio alternativo. Este monopolio no es resultado de un trabajo de razonabilidad argumentativa. Es antes el resultado de una imposición que no se justifica sino por la supremacía de quien tiene el poder para hacerlo.

13 A esta primera indagación dediqué varios trabajos (cfr. Santos, 1987, 1989, 2000).

en contextos y prácticas sociales declarados no existentes por la razón metonímica. Esa credibilidad contextual debe ser considerada suficiente para que el saber en cuestión tenga legitimidad a la hora de participar en debates epistemológicos con otros saberes, sobre todo, con el saber científico. La idea central de la sociología de las ausencias en este campo es que no hay ignorancia en general ni saber en general. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular (Santos, 1995: 25). De este principio de incompletitud de todos los saberes se deduce la posibilidad de diálogo y disputa epistemológica entre los diferentes saberes. Lo que cada saber contribuye a tal diálogo es el modo como orienta una práctica dada en la superación de una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre los saberes supone un diálogo y una confrontación entre diferentes procesos a través de los cuales prácticas diferentemente ignorantes se transforman en prácticas diferentemente sabias.

En este campo, la sociología de las ausencias tiende a sustituir la monocultura del saber científico por una ecología de los saberes. Esta ecología de saberes permite no solo superar la monocultura del saber científico, sino la idea de que los saberes no científicos son alternativos al saber científico. La idea de alternativa presupone la idea de normalidad, y ésta la idea de norma; por lo que, sin más especificaciones, la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de subalternidad. Si tomamos como ejemplo la biomedicina y la medicina tradicional en África, no tiene sentido considerar esta última, prevaleciente desde hace mucho tiempo, como alternativa a la primera. Lo importante es identificar los contextos y las prácticas en los que cada una opera y el modo como conciben salud y enfermedad y de qué modo superan la ignorancia (bajo la forma de enfermedad no diagnosticada) en saber aplicado (bajo la forma de curación).

La ecología de las temporalidades. La segunda lógica, la lógica de la monocultura del tiempo lineal, debe ser confrontada con la idea de que el tiempo lineal es una entre muchas concepciones del tiempo y de que, si tomamos el mundo como nuestra unidad de análisis, no es siquiera ni la concepción más practicada. El dominio del tiempo lineal no resulta de su primacía en cuanto concepción temporal, sino de la primacía de la modernidad occidental que lo adoptó como suyo. Fue la concepción adoptada por la modernidad occidental a partir de la secularización de la escatología judeo-cristiana; aunque nunca eliminó, ni siquiera en el mismo Occidente,

otras concepciones como el tiempo circular, la doctrina del eterno retorno y otras concepciones que no se dejan captar adecuadamente ni por la imagen de línea ni por la imagen del círculo.

La necesidad de tener en cuenta estas diferentes concepciones de tiempo deriva del hecho, resaltado por Koselleck (1985) y por Marramao (1995), de que las sociedades entienden el poder a partir de las concepciones de temporalidad que en ellas circulan. Las relaciones de dominación más resistentes son las que se basan en las jerarquías entre temporalidades, siendo éstas las que, hoy en día, son constitutivas del sistema mundial. Son esas jerarquías las que reducen tanta experiencia social a la condición de residuo. Residuales, porque siendo contemporáneas a la temporalidad dominante, ésta es incapaz de reconocerlas.

En este campo, la sociología de las ausencias intenta liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo, restituyéndoles su temporalidad propia y, de ese modo, la posibilidad de desarrollo autónomo. Una vez liberada del tiempo lineal y entregada a su propia temporalidad, la actividad del campesino africano o asiático deja de ser residual para ser contemporánea de la actividad del agricultor *hi-tech* de los Estados Unidos o del ejecutivo del Banco Mundial. Del mismo modo, la presencia o relevancia de los antepasados en diferentes culturas deja de ser una manifestación anacrónica de primitivismo religioso o de magia, para convertirse en otra forma de vivir la contemporaneidad.

Al liberar las realidades alternativas del estatuto de residuo, la sociología de las ausencias sustituye la monocultura del tiempo lineal por la ecología de las temporalidades, es decir, por la idea de que las sociedades están constituidas por varias temporalidades y por el hecho de que la descualificación, supresión o ininteligibilidad de muchas prácticas resultan de criterios temporales de medida que sobrepasan el canon temporal de la modernidad occidental capitalista. Una vez recuperadas y conocidas esas temporalidades, las prácticas y las sociabilidades que se miden por ellas se convierten en inteligibles y en objetos creíbles de argumentación y disputa política. La dilatación del presente se da, en este caso, por la relativización del tiempo lineal y por la valorización de otras temporalidades que con él se articulan o entran en conflicto.

La ecología de los reconocimientos. La tercera lógica de producción de ausencias es la lógica de la clasificación social. Aunque en todas las lógicas de producción de ausencia la descalificación de las prácticas va a la par con la descalificación de los agentes, en esta lógica dicha descalifica-

ción incide prioritariamente sobre los agentes, y solo derivadamente sobre la experiencia social (prácticas y saberes) de las que ellos son protagonistas. La colonialidad del poder capitalista moderno y occidental, a que se refieren Quijano (2000), Mignolo (2000) y Dussel (2001), consiste en identificar diferencia con desigualdad, al mismo tiempo que se abroga el privilegio de determinar quién es igual y quién es diferente. La sociología de las ausencias se confronta con la colonialidad, procurando una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales –una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos. Y sometiendo la jerarquía a la etnografía crítica (Santos, 2001b). Esto consiste en la deconstrucción tanto de la diferencia (¿en qué medida la diferencia es un producto de la jerarquía?) como de la jerarquía (¿en qué medida la jerarquía es un producto de la diferencia?). Las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer.

La ecología de las trans-escalas. La cuarta lógica, la lógica de la escala global, es confrontada por la sociología de las ausencias a través de la recuperación de lo que en lo local no es efecto de la globalización hegemónica. Exige, por un lado, que lo local sea conceptualmente desglobalizado a fin de identificar lo que en él no fue integrado en la globalización hegemónica. Lo que fue integrado es lo que denomino globalismo localizado, o sea, el impacto específico de la globalización hegemónica en lo local (Santos, 1998b, 2000). Al desglobalizar lo local en relación a la globalización hegemónica, la sociología de las ausencias explora también la posibilidad de una globalización contrahegemónica. En suma, la desglobalización de lo local y su eventual reglobalización contrahegemónica amplían la diversidad de las prácticas sociales al ofrecer alternativas al globalismo localizado. La sociología de las ausencias exige en este campo el ejercicio de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada escala de representación no solo lo que ella muestra sino también lo que oculta, sea para lidiar con mapas cognitivos que operan simultáneamente con diferentes escalas, en particular para detectar las articulaciones locales/globales (Santos, 1995: 456-473; Santos, 2001a).

La ecología de la productividad. Finalmente, en el campo de la quinta lógica, la lógica productivista, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de

las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o descredibilizó. Este es, tal vez, el campo más controvertido de la sociología de las ausencias, dado que pone directamente en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación sobre los objetivos de distribución que sustentan el capitalismo global. Es, sin embargo, evidente que hoy en día este paradigma y esta lógica nunca procuraron otras formas de producción y solo las descalificaron para mantenerlas en relación de subordinación. La sociología de las ausencias intenta reconstruir lo que son esas formas más allá de la relación de subordinación.

En cada uno de los cinco campos, el objetivo de la sociología de las ausencias es revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas. La idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas entre los agentes que la componen es ofrecida por el concepto de ecología: ecología de saberes, ecología de temporalidades, ecología de reconocimientos y ecología de producciones y distribuciones sociales. Común a todas estas ecologías es la idea de que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. Se trata de una versión amplia del realismo, que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes.

En conclusión, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctica y tiene lugar a través de una confrontación con el sentido común científico tradicional. Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Distingo do tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la imaginación democrática tienen una dimensión deconstructiva y una dimensión reconstructiva. La deconstrucción asume cinco formas, correspondientes a la crítica de las cinco lógicas de la razón metonímica, o sea, des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir. La reconstrucción es constituida por las cinco ecologías arriba mencionadas.

2. Crítica de la razón proléptica

La razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. Esta monocultura del tiempo lineal, al mismo tiempo que contrajo el presente, como vimos más arriba al analizar la razón metonímica, dilató enormemente el futuro. Dado que la historia tiene el sentido y la dirección que les son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, el futuro es infinito. Pero, teniendo en cuenta que el futuro está proyectado en una dirección irreversible es, como bien identifica Benjamin, un tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 1969: 261, 264) El futuro es, de esta manera, infinitamente abundante e infinitamente igual, un futuro que, como señala Marramao (1995: 126), solo existe para tornarse en pasado. Un futuro concebido de ese modo no tiene como ser pensado, y en esto se fundamenta la indolencia de la razón proléptica.

En cuanto que la crítica de la razón metonímica tiene por objetivo dilatar el presente, la crítica de la razón proléptica tiene por objetivo contraer el futuro. Contraer el futuro significa tornarlo escaso y, como tal, objeto de cuidado. El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado. Contraer el futuro consiste en eliminar o, por lo menos, atenuar la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos. Al contrario del futuro de la sociedad, el futuro de los individuos está limitado por la duración de su vida o de las vidas en que puede reencarnar, en las culturas que aceptan la metempsicosis. En cualquiera de los casos, el carácter limitado del futuro y el hecho de que dependa de la gestión y cuidado de los individuos hace que, en vez de estar condenado a ser pasado, se transforme en un factor de ampliación del presente. O sea, la contracción del futuro contribuye a la dilatación del presente.

Mientras que la dilatación del presente se consigue a través de la sociología de las ausencias, la contracción del futuro se obtiene a través de la *sociología de las emergencias*. La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de «Todavía-No» (*Noch Nicht*) propuesto por Ernst Bloch (1995). Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*), en los cuales todo parece estar

contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995: 241) Y, sin embargo, solo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos, el No (*Nicht*), y el Todavía-No (*Noch Nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente. Lo Todavía-No es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas redeterminan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que existen en un momento dado. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud (Bloch, 1995: 286-315). Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo, y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad; el hecho de que esas condiciones solo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241), es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes y viceversa.

Lo Todavía-No inscribe en el presente una posibilidad incierta, más nunca neutra; puede ser la posibilidad de la utopía o de la salvación (*Heil*) o la posibilidad del desastre o la perdición (*Unheil*). Esta incertidumbre hace que todo cambio tenga un elemento de acaso, de peligro. Es esta incertidumbre la que, a mi entender, al mismo tiempo que dilata el presente, contrae el futuro, tornándolo escaso y objeto de cuidado. En cada momento, hay un horizonte limitado de posibilidades y por ello es importante no desperdiciar la oportunidad única de una transformación específica que el presente ofrece: *carpe diem*. Fiel al marxismo que, además, interpretó de modo muy creativo, Bloch entiende que la sucesión de los horizontes conduce o tiende a conducir hacia un estadio final. Pienso, con todo, que no concordar con Bloch en este punto no es algo importante. El énfasis de Bloch está, por un lado, en la crítica de la concepción mecánica de materia, y, por otro, en la afirmación de

nuestra capacidad para pensar y actuar productivamente sobre el mundo. De las tres categorías modales de la existencia: la realidad, la necesidad y la posibilidad (Bloch, 1995: 244-245), la razón indolente se centró en las dos primeras y descuidó completamente la tercera. Para Bloch, Hegel es el gran responsable del descuido filosófico de lo posible. Para Hegel, lo posible o no existe o no es diferente de lo que existe dado que está contenido en lo real y, por ello, en cualquiera de los casos, no merece ser pensado. La realidad y la necesidad no precisan de la posibilidad para dar cuenta del presente o del futuro. La ciencia moderna fue el vehículo privilegiado de esta concepción y, por eso, Bloch nos invita a centrarnos en la categoría modal más olvidada por la ciencia moderna, la posibilidad. Ser humano es tener mucho delante de sí (Bloch, 1995: 246)

La posibilidad es el movimiento del mundo. Los momentos de esa posibilidad son la *carencia* (manifestación de algo que falta), la *tendencia* (proceso y sentido) y la *latencia* (lo que está al frente de ese proceso). La carencia es el dominio de lo No, la tendencia es el campo de lo Todavía-No y la latencia de la Nada y del Todo, dado que la misma puede redundar en frustración o en esperanza.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que las sociología de las ausencias amplía el presente, uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias amplía el presente, uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo Todavía-No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera (1995: 311) Cuidar el futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre, en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo Todavía-No) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía-No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología de las emergencias sustituye la idea de determinación por la idea axiológica del cuidado. La axiología del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales. Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones (1995: 306). Lo No, la Nada y el Todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias.

Mientras que la sociología de las ausencias se mueve en el campo de las experiencias sociales, la sociología de las emergencias se mueve en el campo de las expectativas sociales. La discrepancia entre experiencias y expectativas es constitutiva de la modernidad occidental. A través del concepto de progreso, la razón proléptica polarizó esta discrepancia de tal modo que hizo desaparecer toda la relación efectiva entre las experiencias y las expectativas: por más miserables que puedan ser las experiencias presentes, eso no impide la ilusión de expectativas luminosas. La sociología de las emergencias mantiene esta discrepancia, pero la piensa independientemente de la idea del progreso, viéndola antes como algo concreto y moderado. Así, mientras la razón proléptica amplió enormemente las expectativas y con ello redujo el campo de las experiencias y, por consiguiente, contrajo el presente, la sociología de las emergencias busca una relación más equilibrada entre experiencia y expectativa, lo que, en las actuales circunstancias, implica dilatar el presente y recortar el futuro. No se trata de minimizar las expectativas, se trata antes de radicalizar las expectativas asentadas en posibilidades y capacidades reales, aquí y ahora.

Las expectativas modernas eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales. Justificaron, y continúan haciéndolo, la muerte, la destrucción y el desastre en nombre de una redención venidera. Contra ese nihilismo, que es tan vacío como el triunfalismo de las fuerzas hegemónicas, la sociología de las emergencias propone una nueva semántica de las expectativas. Las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son contextuales en cuanto son medidas por posibilidades y capacidades concretas y radicales, y porque, en el ámbito de esas posibilidades y capacidades, reivindican una realización fuerte que las defienda de la frustración. Son esas expectativas que apuntan para nuevos caminos de emancipación social, o mejor aún, de emancipaciones sociales.

Como veremos más adelante, al dilatar el presente y contraer el futuro, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, cada una a su manera, contribuyen a desacelerar el presente, otorgándole un contenido más denso y sustantivo que el instante fugaz entre pasado y futuro al que la razón proléptica lo condenó. En vez de estadio final, proponen una vigilancia ética constante sobre el despliegue de las posibilidades, servida por emociones básicas como el espanto negativo que suscita la ansiedad y el espanto positivo que alimenta la esperanza.

La ampliación simbólica operada por la sociología de las emergencias tiende a analizar en una práctica dada, experiencia o forma de saber lo que en ella existe apenas como tendencia o posibilidad futura. Actúa tanto sobre las posibilidades como sobre las capacidades. Identifica señales, pistas o trazos de posibilidades futuras en todo lo que existe. También se trata aquí de investigar una ausencia, pero, mientras que en la sociología de las ausencias lo que es activamente producido como no existente está disponible aquí y ahora, aunque silenciado, marginado o descalificado, en la sociología de las emergencias la ausencia es de una posibilidad futura aún por identificar y una capacidad aún no plenamente formada para llevarla a cabo. Para combatir la negligencia que han sufrido las dimensiones de la sociedad vistas como señales o pistas, la sociología de las emergencias les presta una atención «excesiva». Es en ese exceso de atención donde reside la ampliación simbólica. Se trata de una investigación prospectiva que opera a través de dos procedimientos: tornar menos parcial nuestro conocimiento de las condiciones de lo posible; tornar menos parciales las condiciones de lo posible. Con el primer procedimiento se intenta conocer mejor lo que en las realidades investigadas hace de ellas pistas o señales; mientras que con el segundo se trata de fortalecer tales pistas o señales. Tal y como ocurre con el conocimiento que subyace a la sociología de las ausen-

cias, se trata de un conocimiento argumentativo que, en vez de demostrar, convence, y que en vez de quererse racional, se quiere razonable. Es un conocimiento que avanza en la medida en que identifica creíblemente saberes emergentes o prácticas emergentes.

3. El campo de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias

Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles. Las dos sociologías están estrechamente asociadas, visto que cuanto más experiencias estuvieren hoy disponibles en el mundo más experiencias serían posibles en el futuro. Cuanto más amplia fuera la realidad creíble, más vasto sería el campo de las señales o pistas creíbles y de los futuros posibles y concretos. Cuanto mayor fuese la multiplicidad y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles (conocimientos y agentes), mayor sería la expansión del presente y la contracción del futuro. En la sociología de las ausencias, esa multiplicación y diversificación ocurre por la vía de la ecología de los saberes, de los tiempos, de las diferencias, de las escalas y de las producciones, mientras que la sociología de las emergencias se revela a través de la ampliación simbólica de las pistas o señales. Los campos sociales más importantes donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad son los siguientes:

Experiencias de conocimientos. Se trata de conflictos y diálogos posibles entre diferentes formas de conocimiento. Las experiencias más ricas en este dominio se dan en la biodiversidad (entre la biotecnología y los conocimientos indígenas o tradicionales), en la justicia (entre jurisdicciones indígenas o autoridades tradicionales y jurisdicciones modernas, nacionales), en la agricultura (entre la agricultura industrial y la agricultura campesina o sustentable), en los estudios de impacto ambiental y tecnológico (entre el conocimiento técnico y los conocimientos legos, entre peritos y ciudadanos comunes)[14].

---

14 La literatura sobre todos estos tópicos es inmensa. Véase, por ejemplo, Brush e Stablinsky, 1996; Balick *et al*., 1996; Shiva, 1997; Visvanathan, 1997; Brush, 1999; Escobar, 1999; Posey, 1999. En el proyecto «La reinvención de la emancipación social», arriba mencionado, pueden leerse varios estudios de caso sobre conflictos y diálogos posibles entre saberes en todas estas áreas (ver los temas del multiculturalismo y la ciudadanía cultural y

Experiencias de desarrollo, trabajo y producción. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre formas y modos de producción diferentes. En los márgenes o en los subterráneos de las formas y modos dominantes –el modo de producción capitalista y el modelo de desarrollo como crecimiento infinito– existen, como disponibles o como posibles, formas y modos de economía solidaria o alternativa, propuestas y prácticas de desarrollo alternativo o de alternativas al desarrollo: formas de producción eco-feministas o gandhianas (*swadeshi*); organizaciones económicas populares (cooperativas, mutualidades, empresas autogestionadas, asociaciones de microcrédito)[15]; formas de redistribución social basadas en la ciudadanía y no en la productividad[16]; experiencias de comercio justo contrapuestas al comercio libre[17]; luchas por los parámetros de trabajo (*labour standards*)[18]; el movimiento anti-*sweatshop*[19]; y el nuevo internacionalismo obrero[20].

Experiencias de reconocimiento. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social. En los márgenes o en los subterráneos de los sistemas dominantes –naturaleza capitalista, racismo, sexismo y xenofobia- existen, como disponibles o posibles, experiencias de naturaleza anticapitalista –ecología anticapitalista, multiculturalismo progresista, constitucionalismo multicultural, discriminación positiva bajo la forma de derechos colectivos y ciudadanía posnacional y cultural[21].

Experiencias de democracia. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre el modelo hegemónico de democracia (democracia representativa liberal) y la democracia participativa[22]. Buenos ejemplos son el presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre, hoy también en vigor, bajo diferentes formas, en muchas otras ciudades brasileñas y latinoa-

biodiversidad, conocimientos rivales y derechos de propiedad intelectual) (Santos, 2002a, 2002b, 2003, 2004a, 2004b).

15 Sobre las organizaciones económicas populares y los sistemas alternativos de producción, véanse los estudios de caso incluidos en el proyecto de investigación «La reinvención de la emancipación social». (Santos, 2002b).

16 Sobre la renta mínima garantizada, ver, sobre todo, Van Parijs (1992) y Purdy (1994).

17 Cfr., sobre todo, Blowfield, 1999; Renard, 1999; Simpson y Rapone, 2000.

18 Cfr., Compa y Diamond, 1996; Trubek *et al*., 2000.

19 Cfr., Ross, 1997; Schoenberger, 2000; Bonacich y Appelbaum, 2000.

20 Cfr., el tema del nuevo internacionalismo obrero en el proyecto de investigación «La reinvención de la emancipación social». Estos estudios pueden leerse también en Santos, 2002a.

21 Sobre la política de reconocimiento, cfr., la nota 7.

22 En el proyecto «La reinvención de la emancipación social» puede leerse un conjunto de estudios de caso sobre la democracia participativa (Santos, 2002a).

mericanas[23]; los *panchayats* elegidos en Kerala o Bengala Occidental, en la India, y las formas de planificación participativa y descentralizada a que han conducido[24]; formas de deliberación comunitaria en las comunidades indígenas, o rurales en general, sobre todo en América Latina y en África[25]; la participación ciudadana en las decisiones sobre impactos científicos o tecnológicos[26].

Experiencias de comunicación e información. Se trata de diálogos y conflictos posibles, derivados de la revolución de las tecnologías de comunicación y de información, entre los flujos globales de información y los medios de comunicación social globales, por un lado y, por otro, las redes de comunicación independiente transnacionales y los *media* independientes alternativos[27].

4. De las ausencias y de las emergencias al trabajo de traducción

La multiplicación y diversificación de las experiencias disponibles y posibles plantean dos problemas complejos: el problema de la extrema fragmentación o atomización de lo real y el problema, derivado del primero, de la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social. Estos problemas fueron resueltos, como vimos, por la razón metonímica y por la razón proléptica a través del concepto de totalidad y de la concepción de que la historia tiene un sentido y una dirección. Estas soluciones, como también vimos, condujeron a un excesivo desperdicio de la experiencia y están, por eso mismo, desacreditadas en la actualidad. El descrédito de las soluciones no trae consigo descrédito de los problemas, por lo que hay que dar respuestas a los mismos. Es cierto que, para ciertas corrientes, que designo como posmodernismo celebratorio (Santos, 1998b), son los problemas en sí los que están desacreditados. Para estas corrientes, la fragmentación y atomización sociales no son un problema, son antes una solución, y el propio concepto de sociedad, susceptible de proporcionar el cimiento capaz de dar coherencia a esa fragmentación, es de poca utilidad. Por otro lado, según las mismas corrientes, la transformación

23 Cfr., Fedozzi, 1997; Santos, 1998a; Abers, 1998; Baiocchi, 2001; Baierle, 2001.
24 Cfr., Séller, 2000; Desai, 2001.
25 Cfr., Stavenhagen, 1996; Mamdani, 1996; Van Cott, 1996, 2000; Gentili, 1998.
26 Ver Gonçalves, 2000; Fischer, 2000; Jamison, 2001; Callon *et al*., 2001.
27 Cfr., Ryan, 1991; Bagdikian, 1992; Hamelink, 1994; Herman y McChesney, 1997; McChesney *et al*., 1998; McChesney, 1999; Shaw, 2001.

social no tiene ni sentido ni dirección, una vez que o bien ocurre caóticamente, o bien lo que se transforma no es la sociedad, sino nuestro discurso sobre ella.

Pienso que estas posiciones están más vinculadas a la razón metonímica y a la razón proléptica de lo que se imaginan, dado que comparten con ellas la idea de que proporcionan respuestas universales a cuestiones universales. Desde el punto de vista de la razón cosmopolita que aquí propongo, la tarea que tenemos delante radica tanto en identificar nuevas totalidades, adoptar otros sentidos para la transformación social, como proponer nuevas formas de pensar esas totalidades y de concebir esos sentidos.

Se trata de una tarea que contiene dos tareas autónomas, mas intrínsecamente ligadas. La primera consiste en responder a la siguiente cuestión. Si el mundo es una totalidad inagotable, caben en él muchas totalidades, todas necesariamente parciales, lo que significa que todas las totalidades pueden ser vistas como partes y todas las partes como totalidades. Esto significa que los términos de cualquier dicotomía tienen una vida (por lo menos) más allá de la vida dicotómica. Desde el punto de vista de esta concepción del mundo, tiene poco sentido intentar captarlo por una gran teoría, una teoría general, ya que ésta presupone siempre la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. La pregunta es, pues, ¿cuál es la alternativa a la gran teoría?

La segunda tarea consiste en responder a la siguiente cuestión. Si el sentido y, mucho menos, la dirección de la transformación social no están predefinidos, si, en otras palabras, no sabemos con certeza si un mundo mejor es posible, ¿qué es lo que nos legitima y motiva a actuar como si lo supiésemos? Y si estamos legitimados o motivados, ¿cómo definir ese mundo mejor y cómo luchar por él? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social?

Comienzo respondiendo a la primera cuestión. En mi opinión, la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

Como afirma Banuri, lo que afectó más negativamente al Sur a partir del inicio del colonialismo fue haber concentrado sus energías en la adaptación y resistencias a las imposiciones del Norte[28]. Partiendo de la misma preocupación, Serequeberham (1991: 22) identifica los dos desafíos hoy propuestos a la filosofía africana. El primero, un desafío deconstructivo. Éste consiste en identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y presentes en los más diversos sectores de la vida colectiva, de la educación a la política, del derecho a las culturas. El segundo desafío, un desafío reconstructivo. El cual consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la herencia africana interrumpida por el colonialismo y el poscolonialismo. El trabajo de traducción procura captar estos dos momentos: la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas hay más allá de dicha relación. En este doble movimiento las experiencias sociales, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, se plantean relaciones de inteligibilidad recíproca que no redunden en la canibalización de unas por otras.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La *traducción entre saberes* asume la forma de una *hermenéutica diatópica*. Ésta consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos, 1995: 340)[29]. Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica importantes serían: en primer lugar, incidir sobre la preocupación con la vida productiva en las concepciones de desarrollo capitalistas y en la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi[30]. Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional y por las subyacentes razón metonímica y

28 Banuri argumenta que el desarrollo del «Sur» se llevó a la práctica de modo desfavorable, «no a causa de malos consejos o de una intención malévola de los consejeros, y tampoco por no haber tenido en cuenta la sabiduría neoclásica, sino porque el proyecto forzó continuamente al pueblo indígena a separar sus energías de búsqueda *positiva* de una transformación social definida por sí mismo, a favor del objetivo *negativo* de resistir al dominio cultural, político y económico de Occidente» (cursivas en el original) (Banuri, 1990: 66).

29 Sobre el concepto de *umma*, cfr., especialmente, Faruki, 1979; An Na'im, 1995, 2000; Hassan, 1996; sobre el concepto de dharma, cfr., Gandhi, 1929/32; Zaehner, 1982.

30 Cfr., Gandhi, 1941, 1967. Sobre el *swadeshi*, cfr., también y entre otros, Bipinchandra, 1954; Nandy, 1987; Krishna, 1994.

razón proléptica. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* se asienta en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad que Gandhi definió en 1916 del siguiente modo:

> Swadeshi es aquel espíritu en nosotros que nos restringe al uso y servicio del que nos rodea directamente, con exclusión de lo que está más alejado. Así, en lo que toca a la religión, para satisfacer los requisitos de la definición debo limitarme a mi religión ancestral. Si le encuentro imperfecciones, debe servirla expurgándole sus defectos. En el dominio de la política, debo hacer uso de las instituciones indígenas y servirlas rescatándolas de sus defectos patentes. En el de la economía, debo usar solo cosas producidas por mis vecinos directos y servir a esas industrias tornándolas más eficientes y completas en aquello en que puedan revelarse en falta (Gandhi, 1941: 4-5).

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica que considero importante se centra en la preocupación con la sabiduría y con el posibilitar visiones del mundo. Tiene lugar entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Este es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka (1990; 1998), entre otros[31]. Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por los que Odera Oruka llama *sabios*, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad:

> Consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría allanada y un pensamiento racional de determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el marco selectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a

31 Sobre la filosofía de la sagacidad, cfr., asimismo, Oseghare, 1992; Presbey, 1997.

> través de la escritura o como dichos y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influenciadas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque, su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es «analfabeta» o «semi-analfabeta» (Oruka, 1990: 28).

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completitud cultural. En el período de transición que atravesamos, aún dominado por la razón metonímica y por la razón proléptica, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

La idea y sensación de carencia y de incompletitud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo indio Shiv Vishvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: «Mi problema es como ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática (Vishvanathan, 2000: 12). Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica diatópica fuese realizado entre Vishvanathan y un científico europeo o norteamericano es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: «¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que esa designó autoritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?».

El trabajo de traducción tanto puede darse entre saberes hegemónicos y saberes no-hegemónicos, como puede ocurrir entre diferentes saberes no-hegemónicos. La importancia de este último trabajo de traducción reside en que solo a través de la inteligibilidad recíproca y consecuente posibilidad de agregación entre saberes no-hegemónicos es posible construir la contra-hegemonía.

El segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes. Es evidente que todas las prácticas sociales se basan en conocimientos y, en ese sentido, son también prácticas de saber. Sin embargo, al incidir sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. En otras palabras, en este caso, el trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. El trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional ilustra bien el modo a partir del cual la traducción debe incidir simultáneamente sobre los saberes y sobre las prácticas en que se traducen. Los dos tipos de trabajo de traducción se distinguen, en el fondo, por la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo de traducción entre prácticas y sus agentes se hace más evidente en situaciones en que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos que las prácticas en sí mismas. Es, sobre todo, lo que sucede cuando las prácticas se dan en el interior del mismo universo cultural, como cuando se intenta traducir las formas de organización y los objetivos de acción de dos movimientos sociales, por ejemplo el movimiento feminista y el movimiento obrero en un país europeo o norteamericano.

La importancia del trabajo de traducción entre prácticas surge de una doble circunstancia. Por un lado, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias permiten aumentar enormemente el «stock» disponible y el «stock» posible de experiencias sociales. Por otro lado, como no hay un principio único de transformación social, no es posible determinar en abstracto articulaciones y jerarquías entre las diferentes experiencias sociales y sus concepciones de transformación social. Solo a través de la inteligibilidad recíproca de las prácticas es posible evaluarlas y definir posibles alianzas entre ellas. Tal como sucede con el trabajo de traducción de saberes, el trabajo de traducción de las prácticas es particularmente importante entre prácticas no-hegemónicas, dado que la inteligibilidad entre ellas es una condición de su articulación recíproca. Esta es, a su vez, una condición de la conversión de las prácticas no-hegemónicas en prácti-

cas contra-hegemónicas. El potencial anti-sistémico o contra-hegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles.

El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos. Dado que no hay una práctica social o un sujeto colectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico. Para dar un ejemplo, en marzo de 2001, en México, el movimiento indígena zapatista fue una práctica contrahegemónica privilegiada; y lo fue tanto más cuanto supo realizar trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas y los objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, del movimiento cívico y del movimiento obrero autónomo al movimiento feminista. De ese trabajo de traducción resultó, por ejemplo, que el comandante zapatista elegido para dirigirse al Congreso mexicano haya sido la comandante Esther. Los zapatistas pretendieron con esa elección significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres y, por esa vía, profundizar el potencial contrahegemónico de ambos.

El trabajo de traducción se ha vuelto, en los tiempos recientes, aun más importante a medida que se fue configurando un nuevo movimiento contrahegemónico o antisistémico. Este movimiento, equivocadamente designado como movimiento antiglobalización, ha venido a proponer una globalización alternativa a la globalización neoliberal a partir de redes transnacionales de movimientos locales. Ha llamado la atención de los *media* en noviembre de 1999 en Seattle, y adquirió su primera forma organizativa global en el Fórum Social Mundial, realizado en Porto Alegre en Enero de 2001[32]. El movimiento de la globalización contrahegemónica revela cada vez mayor visibilidad y diversidad de las prácticas sociales que, en las diversas esquinas del globo, resisten a la globalización neoliberal. Es una constelación de movimientos muy diversificados. Se trata, por un lado, de movimientos y organizaciones

32 Sobre la globalización contrahegemónica existe una bibliografía en aumento. Cfr., entre otros: Santos, 1995: 250-377; Keck y Sikkink, 1998; Evans, 1999; Brecher *et al.*, 2000; Cohen y Rai, 2000.

locales, no solo muy diversos en sus prácticas y objetivos, sino, más allá de eso, anclados en diferentes culturas. Se trata, por otro, de organizaciones transnacionales, unas originarias del Sur, otras del Norte, igualmente muy diversas entre sí. La articulación y agregación entre estos diferentes movimientos y organizaciones y la creación de redes transfronterizas exigen un gigantesco esfuerzo de traducción. ¿Que hay de común entre el presupuesto participativo, hoy en práctica en numerosas ciudades latinoamericanas, la planificación democrática participativa de los *panchayats* en Kerala y Bengala Occidental en la India y las formas de autogobierno de los pueblos indígenas en las Américas, Australia o Nueva Zelanda? ¿Qué pueden aprender uno de otro? ¿En qué tipo de actividades globales contrahegemónicas pueden cooperar? Las mismas cuestiones pueden hacerse del movimiento pacifista y el movimiento anarquista, o del movimiento indígena y el movimiento *gay*, o del movimiento zapatista y el de la organización ATTAC[33], del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y el movimiento del río Narmada, en la India, y así sucesivamente.

Estas son las cuestiones que el trabajo de traducción pretende responder. Se trata de un trabajo muy complejo, no solo por el número y diversidad de movimientos y organizaciones implicados, sino, sobre todo, por el hecho de que unos y otros estén anclados en culturas y saberes muy diversos. O sea, es este un campo donde el trabajo de traducción incide simultáneamente sobre los saberes y las culturas, por un lado, y sobre las prácticas y los agentes, por otro. Más allá de esto, ese trabajo tiende a identificar lo que los une y lo que los separa. Los puntos en común representan la posibilidad de una agregación o combinación a partir de abajo, la única alternativa posible a una agregación desde arriba impuesta por una gran teoría o por un actor social privilegiado.

5. Condiciones y procedimientos de traducción

El trabajo de traducción es complementario de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias. Si estas últimas aumentan enormemente el número y diversidad de las experiencias disponibles y posibles, el trabajo de traducción tiende a crear inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo enriquecido por tal multiplicidad y diversidad. La traducción no se reduce a los componentes técnicos que obviamente tiene, una

33 Acrónimo de *Association pour la Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens*.

vez que estos componentes y el modo como son aplicados a lo largo del proceso de traducción tienen que ser objeto de deliberación democrática. La traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político. Y es también un trabajo emocional porque presupone inconformismo ante una carencia que surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada. Por estas razones, está claro que las ciencias sociales convencionales son de poca utilidad para el trabajo de traducción. Más allá de eso, el cierre disciplinar significó el cierre de la inteligibilidad de la realidad investigada y ese cierre fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas o canónicas. Por ejemplo, analizar o evaluar el *swadeshi* a partir de la economía convencional implicaría tornarlo ininteligible, por tanto intraducible, dado que se perdería en tal análisis y evaluación las dimensiones religiosa y política que el *swadeshi* tiene y que quedan bien patentes en la cita que más arriba vimos de Gandhi. Tal y como sucede con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, el trabajo de traducción es un trabajo transgresivo que, como nos enseñó el poeta, va haciendo su camino al caminar.

Ya me referí a que el trabajo de traducción se basa en un presupuesto sobre el cual debe ser creado el consenso transcultural: la teoría general de la imposibilidad de una teoría general. Sin este universalismo negativo, la traducción es un trabajo colonial, por más poscolonial que se afirme. Una vez garantizado ese presupuesto, las condiciones y procedimientos del trabajo de traducción pueden ser elucidados a partir de las respuestas a las siguientes cuestiones; ¿Qué traducir? ¿Entre qué? ¿Quién traduce? ¿Cuándo traducir? ¿Con qué objetivos traducir?

¿Qué traducir? El concepto eje sobre el que se sustenta la respuesta a esta cuestión es el concepto de *zona de contacto*[34]. Zonas de contacto son campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prác-

34 El concepto de zona de contacto ha sido usado por diferentes autores en sentidos distintos. Por ejemplo, Mary Louise Pratt define las zonas de contacto como «espacios sociales en que culturas distintas se encuentran, chocan entre sí y se implican unas en otras, muchas veces en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas –tales como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas que sobreviven hoy por todo el mundo» (1992: 4). En esta formulación, las zonas de contacto parecen implicar encuentros entre totalidades culturales. Éste no tiene por qué ser el caso. La zona de contacto puede implicar diferencias culturales selectas y parciales, las diferencias que, en un espacio-tiempo determinado, se encuentran en concurrencia para dar sentido a una determinada línea de acción. Más allá de eso, como argumento en este trabajo, los intercambios desiguales van hoy mucho más allá del colonialismo y de sus secuelas, aunque el colonialismo continúe desempeñando un papel muy importante de lo que está dispuesto a admitir.

ticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan. Las dos zonas de contacto constitutivas de la modernidad occidental son la zona epistemológica, donde se confrontaron la ciencia moderna y el saber ordinario, y la zona colonial, donde se opusieron el colonizador y el colonizado. Son dos zonas caracterizadas por la extrema disparidad entre las realidades en contacto y por la extrema desigualdad de las relaciones de poder entre ellas.

Es a partir de estas dos zonas y por contraposición con ellas que se deben construir las zonas de contacto reclamadas por la razón cosmopolita. La zona de contacto cosmopolita parte del principio de que cabe a cada saber o práctica decidir qué es puesto en contacto con quién. Las zonas de contacto son siempre selectivas, porque los saberes y las prácticas exceden lo que de unos y otras es puesto en contacto. Lo que es puesto en contacto no es necesariamente lo que sea más relevante o central. Por el contrario, las zonas de contacto son zonas de frontera, tierras de nadie donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas son, en general, las primeras en emerger. Solo la profundización del trabajo de traducción permite ir trayendo para la zona de contacto los aspectos que cada saber o cada práctica consideran más centrales o relevantes.

En las zonas de contacto multiculturales, cabe a cada práctica cultural decidir los aspectos que deben ser seleccionados para la confrontación multicultural. En cada cultura hay aspectos considerados demasiado centrales para poder ser puestos en peligro por la confrontación que la zona de contacto puede representar o aspectos que se consideran que son inherentemente intraducibles en otra cultura. Estas decisiones forman parte de la propia dinámica del trabajo de traducción y están sujetas a revisión a medida que el trabajo avanza. Si el trabajo de traducción avanza, es de esperar que más y más aspectos puedan ser traídos a la zona de contacto, lo que, a su vez, contribuirá para nuevos avances de la traducción. En muchos países de América Latina, sobre todo en aquellos en que está consagrado el constitucionalismo multicultural, los pueblos indígenas han trabado una lucha en el sentido de controlar la decisión sobre cuáles de sus saberes y prácticas deben ser objeto del trabajo de traducción con relación a los saberes y prácticas de la «sociedad mayor».

La cuestión de lo que es traducible no se limita al criterio de selectividad que cada práctica o saber decide adoptar en la zona de contacto. Más allá de la selectividad activa, hay lo que podríamos designar como selectividad pasiva. Esta consiste en aquello que en una cultura dada se tornó impronunciable debido a la opresión extrema de que fue víctima durante

largos períodos. Se trata de ausencias profundas, de vacíos sin posibilidad de relleno, vacíos que dan forma a la identidad inescrutable de los saberes y prácticas en cuestión. En el caso de las ausencias de larga duración, es probable que ni la sociología de las ausencias las pueda hacer presentes. Los silencios que producen son demasiado insondables para ser objeto del trabajo de traducción.

El problema de qué traducir suscita aún otra cuestión, que es importante, sobre todo, en zonas de contacto entre universos culturales. Las culturas solo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces conflictivas versiones de la misma cultura. En el ejemplo a que me referí de un posible diálogo multicultural sobre concepciones de dignidad humana, es fácil ver que en la cultura occidental no existe solo una concepción de derechos humanos. Podemos distinguir por lo menos dos: una, de origen liberal, que privilegia los derechos cívicos y políticos en relación con los derechos económicos y sociales, y otra, de origen marxista o socialista, que privilegia los derechos sociales y económicos como condición necesaria para todos los demás. Del mismo modo, en el islam, es posible distinguir varias concepciones de *umma*, unas más inclusivas, reconducibles al período en que el profeta vivió en La Meca, y otras, menos inclusivas, desarrolladas a partir de la construcción del Estado islámico en Medina. Y, de un modo semejante, son muchas las concepciones de *dharma* en el hinduismo.

Las versiones más inclusivas, aquellas que contienen un círculo más amplio de reciprocidad, son las que generan las zonas de contacto más prometedoras, las más adecuadas para profundizar el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica.

¿Entre qué traducir? La selección de los saberes y prácticas entre los cuales se realiza el trabajo de traducción es siempre resultado de una convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica. Puede surgir como reacción a una zona de contacto colonial o imperial. Por ejemplo, la biodiversidad es hoy una zona de contacto imperial entre el conocimiento biotecnológico y el conocimiento de los chamanes, médicos tradicionales o curanderos en comunidades indígenas o rurales de América Latina, África, Asia e, incluso, Europa. Los movimientos indígenas y los movimientos sociales transnacionales aliados han criticado esta zona de contacto y los poderes que la constituyen y están luchando por la construc-

ción de otras zonas de contacto no imperiales donde las relaciones entre los diferentes saberes y prácticas sea más horizontal. Esta lucha ha dado luchar a una traducción entre saberes biomédicos y saberes médicos tradicionales hasta ahora desconocida. Para dar un ejemplo de un campo social totalmente distinto, el movimiento obrero, enfrentado a una crisis sin precedentes, ha tenido que abrirse a zonas de contacto con otros movimientos sociales, especialmente con movimientos cívicos, feministas, ecologistas y de inmigrantes. En esa zona de contacto, se ha realizado un trabajo de traducción entre las prácticas, reivindicaciones y aspiraciones obreras y los objetivos de la ciudadanía, de protección del medio ambiente y de antidiscriminación contra mujeres, minorías étnicas o inmigrantes. Tales traducciones han transformado lentamente el movimiento obrero y los otros movimientos sociales al mismo tiempo que han hecho posibles constelaciones de luchas que hace unos años hubieran sido impensables.

¿Cuándo traducir? También aquí la zona de contacto cosmopolita tiene que ser el resultado de una conjugación de tiempos, ritmos y oportunidades. Sin tal conjugación, la zona de contacto se vuelve imperial y el trabajo de traducción se convierte en una forma de canibalización. En las dos últimas décadas, la modernidad occidental descubrió las posibilidades y las virtudes del multiculturalismo. Habituada a la rutina de su hegemonía, presupuso que, estando la cultura occidental dispuesta a dialogar con las culturas que antes oprimiera, estas últimas estarían *naturalmente* dispuestas y disponibles para ese diálogo y, de hecho, ansiosas por conseguirlo. Este presupuesto ha redundado en nuevas formas de imperialismo cultural, incluso cuando asume la forma de multiculturalidad (es lo que llamo multiculturalismo reaccionario).

En el terreno de las zonas de contacto multiculturales, debemos tener presentes las diferentes temporalidades que en ellas intervienen. Como afirmé con anterioridad, uno de los procedimientos de la sociología de las ausencias consiste en contraponer a la lógica de la monocultura del tiempo lineal una constelación pluralista de tiempos y duraciones de modo que liberen las prácticas y los saberes del estatuto residual que les impuso el tiempo lineal. El objetivo es, tanto cuanto sea posible, convertir en contemporaneidad la simultaneidad que la zona de contacto proporciona. Esto no significa que la contemporaneidad anule la historia. Esta consideración es importante, sobre todo en las zonas de contacto entre saberes y prácticas en que las relaciones de poder, al ser extremadamente desiguales, condujeron a la producción masiva de ausencias. En estas situaciones, una vez

hecho presentes un saber o una práctica concretos antes ausentes, hay el peligro de pensar que la historia de ese saber o de esa práctica comienza con su presencia en la zona de contacto. Este peligro ha estado presente en muchos diálogos multiculturales, sobre todo en aquellos en que han intervenido los pueblos indígenas después de las políticas de reconocimiento que desarrollaron un poco por todas partes a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. La zona de contacto tiene que ser vigilada para que la simultaneidad del contacto no significa el colapso de la historia.

¿Quién traduce? Los saberes y las prácticas solo existen en la medida en que son usados o ejercidos por grupos sociales. Por ello, el trabajo de traducción se realiza siempre entre representantes de tales grupos sociales. El trabajo de traducción, como trabajo argumentativo, exige capacidad intelectual. Los intelectuales cosmopolitas tendrán que asumir un perfil semejante al del sabio filósofo identificado por Odera Oruka en busca de la sagacidad africana. Se trata de intelectuales fuertemente enraizados en las prácticas y saberes que representan, teniendo de ellos una comprensión profunda y crítica. Esta dimensión crítica, que Oruka denomina como «sabiduría didáctica», funda la carencia, el sentimiento de incompletitud y la motivación para buscar en otros saberes y en otras prácticas las respuestas que no se encuentran dentro de los límites de un saber o una práctica dadas. Los traductores de culturas deben ser intelectuales cosmopolitas. Pueden encontrarse tanto entre los dirigentes de movimientos sociales como entre los activistas de base. En el futuro próximo, la decisión de quién traduce se convertirá, probablemente, en una de las deliberaciones democráticas más decisivas en la construcción de la globalización contrahegemónica.

¿Cómo traducir? El trabajo de traducción es, básicamente, un trabajo argumentativo, basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia. Las dificultades del trabajo de traducción son múltiples. La primera dificultad consiste en las premisas de la argumentación. Toda argumentación se basa en postulados, axiomas, reglas, ideas que no son objeto de argumentación porque son aceptadas como evidentes por todos los que participan en el círculo argumentativo. Se trata, en general, de los *topoi* o lugares comunes y constituyen el consenso básico que hace posible el disenso argumentativo[35].

35 Sobre los *topoi* y la retórica en general, cfr., Santos, 1995: 7-55.

El trabajo de traducción no dispone de partida de *topoi*, ya que los *topoi* que están disponibles son los que son propios de un saber o de una cultura dada y, como tal, no son aceptados como evidentes por otro saber o por otra cultura. En otras palabras, los *topoi* que cada saber o cada práctica aportan a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se transforman en argumentos. A medida que el trabajo de traducción avanza, se van construyendo los *topoi* que son adecuados para la zona de contacto y para la situación de traducción. Es un trabajo exigente, sin seguros contra riesgos y siempre cerca del colapso. La capacidad de construir *topoi* es una de las marcas más distintivas de la calidad del intelectual o *sabio* cosmopolita.

La segunda dificultad nos remite a la lengua en que se pone en práctica la argumentación. Es poco corriente que los saberes y prácticas presentes en las zonas de contacto compartan una lengua común o dominen del mismo modo la lengua común. Es frecuente que, cuando la zona de contacto cosmopolita es multicultural, una de las lenguas en presencia es frecuentemente la que domina la zona de contacto imperial o colonial. La sustitución de ésta por una zona de contacto cosmopolita puede, de ese modo, ser boicoteada por el uso de la lengua anteriormente dominante. No se trata únicamente de que los diferentes participantes en el discurso argumentativo puedan tener un dominio desigual de dicha lengua. Se trata del hecho de que la lengua en cuestión sea responsable de la impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona colonial.

La tercera dificultad reside en los silencios. En este caso, no se trata de lo impronunciable, sino de los diferentes ritmos con que los diferentes saberes y prácticas sociales articulan las palabras con los silencios y de la diferente elocuencia (o significado) que es atribuido al silencio por parte de las diferentes culturas. La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción.

6. Conclusión: ¿Para qué traducir?

Esta última pregunta comprende todas las demás. Tiene sentido, pues, responderla en la forma de conclusión de la argumentación desplegada en este trabajo. Muy sucintamente, esa argumentación consiste en que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, junto con el trabajo de traducción, nos permiten desarrollar una alternativa a la razón indolente, bajo la forma de aquello que designo como razón cosmopolita.

Esta alternativa se basa en la idea base de que la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global.

El trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido el sentido y la dirección automáticos que la modernidad occidental pretendió conferirles al planificar la historia, la sociedad y la naturaleza. La respuesta a la pregunta ¿para qué traducir? se enfrenta a la segunda cuestión que más arriba dejé formulada: si no sabemos que un mundo mejor es posible ¿qué nos legitima a actuar como si lo supiésemos? La necesidad de la traducción reside en que los problemas que el paradigma de la modernidad occidental procuró solucionar continúan por resolverse, siendo esta resolución algo que se ve cada día como más urgente. No disponemos, sin embargo, de las soluciones que ese paradigma propone, y esa es, además, la razón de la profunda crisis en que se encuentra. En otras palabras, en la fase de transición en que nos encontramos, nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas.

El trabajo de traducción hecho con base en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias es un trabajo de imaginación epistemológica y de imaginación democrática con el objetivo de construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto moderno. No hay garantía alguna de que un mundo mejor sea posible y mucho menos de que todos los que no desistan de luchar por el lo conciban del mismo modo. La oscilación entre banalidad y horror, que tanto angustió a Adorno y Horkheimer, se ha transformado hoy en la banalidad del horror. La posibilidad del desastre comienza hoy a ser evidente.

La situación de bifurcación de que hablan Prigogine y Wallerstein es la situación estructural en que se da el trabajo de traducción. El objetivo del trabajo de traducción es el de crear constelaciones de saberes y prácticas suficientemente fuertes para proporcionar alternativas creíbles a lo que hoy se designa como globalización neoliberal y que no es más que un nuevo paso del capitalismo global para sujetar la totalidad inagotable del mundo a la lógica mercantil. Sabemos que nunca conseguirá cumplir integralmente ese objetivo y esa sea, tal vez, la única certeza que sacamos del colapso del proyecto de la modernidad. Eso, sin embargo, nada nos dice sobre si un mundo mejor es posible y qué perfil tendrá. De ahí que la razón cosmopolita prefiera imaginar el mundo mejor a partir del presente. Por eso propone la dilatación del presente y la contracción del futuro. Aumentando el campo de las experiencias, es posible evaluar mejor las alternati-

vas que son hoy posibles y están disponibles. Esta diversificación de las experiencias tiende a recrear la tensión entre experiencias y expectativas, mas de tal modo que unas y otras se den en el presente. El nuevo inconformismo es el que resulta de la verificación de que hoy, y no mañana, será posible vivir en un mundo mucho mejor. Al final, como se pregunta Bloch, si solo vivimos en el presente, no se comprende que sea tan pasajero.

Las expectativas son las posibilidades de reinventar nuestra experiencia, confrontando las experiencias hegemónicas, que nos son impuestas, con la inmensa variedad de experiencias cuya ausencia es producida activamente por la razón metonímica o cuya emergencia es reprimida por la razón proléptica. La posibilidad de un futuro mejor no está, de este modo, situada en un futuro distante, sino en la reinvención del presente, ampliado por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias y hecho coherente por el trabajo de traducción.

El trabajo de traducción permite crear sentidos y direcciones precarios pero concretos, de corto o medio alcance pero radicales en sus objetivos, inciertos pero compartidos. El objetivo de la traducción entre saberes es crear justicia cognitiva a partir de la imaginación epistemológica. El objetivo de la traducción entre prácticas y sus agentes implica crear las condiciones para una justicia global a partir de la imaginación democrática.

El trabajo de traducción crea las condiciones para emancipaciones sociales concretas de grupos sociales concretos en un presente cuya injusticia es legitimada en base a un masivo desperdicio de la experiencia. El trabajo de traducción, basado en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias, solo permite revelar o denunciar la dimensión de ese desperdicio. El tipo de transformación social que a partir de él puede construirse, exige que las constelaciones de sentido creadas por el trabajo de traducción se transformen en prácticas transformadoras.

Bibliografía

Abers, Rebecca
1998 «From Clientelism to Cooperation: Local Government, Participatory Policy, and Civic Organizing in Porto Alegre, Brazil», *Politics and Society,* 26(4), 511-537.

An-Na'im, Abdullahi
2000 «Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global», *Human Rights Quarterly*, 22(4), 906-941.

An-Na'im, Abdullahi (org.)
1995 *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* Amesterdam: Editions Rodopi.

Bagdikian, Ben H.
1992 *The Media Monopoly*. Boston, Mass.: Beacon Press.

Baierle, Sérgio Gregório
2001 «OP ao Termidor?», apresentado no seminário *O Orçamento Participativo visto pelos seus investigadores (31/05-2/06/2001)*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre.

Baiocchi, Gianpaolo
2001 «From Militance to Citizenship: The Workers' Party, Civil Society, and the Politics of Participatory Governance in Porto Alegre, Brazil», Diss. University of Wisconsin-Madison.

Balick, Michael J.; Elisabetsky, Elaine; Laird, Sarah A.
1996 *Medicinal Resources of the Tropical Forest*. New York: Columbia University Press.

Banuri, T.
1990 «Development and the Politics of Knowledge: A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World», Frederique Apfel Marglin e Stepehn A. Marglin (orgs.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 29-72.

Benjamin, Walter
1969 «Thesis on the Philosophy of History», *Illuminations*. New York: Schocken Books.

1972 «Erfahrung und Armut», *Gesammelte Schriften* (II.1). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 213-219.

BERNAL, Martin
1987 *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.

BIPINCHANDRA, Pal
1954 *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Calcutta: Yugayatri Prakashak.

BLOCH, Ernst
1995 *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

BLOWFIELD, Mick
1999 «Ethical Trade: A Review of Developments and Issues», *Third World Quarterly*, 20(4), 753-770.

BONACICH, Edna; APPELBAUM, Richard P.
2000 *Behind the Label: Inequality in the Los Angeles Apparel Industry*. Berkeley: University of California Press.

BRECHER, Jeremy; COSTELLO, Tin; SMITH, Brendan
2000 *Globalization from Below: The Power of Solidarity*. Cambridge, Mass.: South End Press.

BROCKMAN, John
1995 *The Third Culture*. New York: Simon & Schuster.

BRUSH, Stephen
1999 «Bioprospecting the Public Domain», *Cultural Anthropology*, 14, 535-555.

BRUSH, Stephen B.; STABLINSKY, Doreen (orgs.)
1996 *Valuing Local Knowledge: Indigenous Peoples and Intellectual Property Rights*. Washington D.C.: Island Press.

CALLON, Michel; LASCOUMES, Pierre; BARTHE, Yannick
2001 *Agir dans un monde incertain: Essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil.

COHEN, Robin; RAI, Shirin M.
2000 *Global Social Movements*. Londres: Athlone Press.

COMPA, Lance; DIAMOND, Stephen
1996 *Human Rights, Labor Rights and International Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

DESAI, Manali
2001 «Party Formation, Political Power, and the Capacity for Reform: Comparing Left Parties in Kerala and West Bengal, India», *Social Forces*, 80(1), 37-60.

DUSSEL, Enrique
2001 *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

ESCOBAR, Arturo
1999 «After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology», *Current Anthropology*, 40(1), 1-30.

EVANS, Peter
1999 Counter-Hegemonic Globalization: Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization», http://sociology.berkeley.edu/faculty/evans/#currentprojects.

FARUKI, Kemal A.
1979 *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi: Ma'aref.

FEDOZZI, Luciano
1997 *Orçamento Participativo. Reflexões sobre a Experiência de Porto Alegre*. Porto Alegre: Tomo Editorial.

FISCHER, Frank
2000 *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*. Durham, NC: Duke University Press.

GANDHI, Mahatma
1929 [1932] *The Story of My Experiments with Truth* (vol. 1 e 2). Ahmedabad: Navajivan.
1938 *Hind Swaraj*. Ahmedabad: Navajivan.
1941 *The Economics of Khadi*. Ahmedabad: Navajiva.
1951 *Selected writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon.
1960 *Discourses on the Gita*. Ahmedabad: Navajivan.
1967 *The Gospel of Swadeshi*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
1972 *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad: Navajivan.

GENTILLI, A-M.
1998 *O Leão e o Caçador: uma História da África Sub-sahariana dos Séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

GONÇALVES, Maria Eduarda (org.)
2000 *Cultura Científica e Participação Pública*. Oeiras: Celta.

HAMELINK, C. J.
1994 *The Politics of World Communication*. Londres: Sage.

HASSAN, Riffat
1996 «Religious Human Rights and The Qur'an», Witte, John, Jr. e Johan D. van der Vyver (orgs.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 361-386.

HERMAN, Edward S.; MCCHESNEY, Robert W.
1997 *The Global Media: The New Missionaries of Corporate Capitalism*. London: Cassell.

JAMISON, Andrew
2001 *The Making of New Knowledge: Environmental Politics and Cultural Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

JASPERS, Karl
1951 *Way to Wisdom, an Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
1976 *The Origin and Goal of History*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

KAFKA, Franz
1983 «Er», F. Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*. Org. Max Brod. Frankfurt am Main: Fischer, 216-222.

KECK, Margaret E.; KATHRYN, Sikkink
1998 *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

KOSELLECK, Reinhart
1985 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

KRISHNA, Daya
1994 *Swadeshi View of Globalisation*. Nueva Dheli: Swadeshi Jagaran Manch.

LANDER, E. (org.)
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm
1985 *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. La Salle, Illinois: Open Court.

LEPENIES, Wolf
1988 *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

MAMDANI, M.
1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MARTÍ, José
1963 *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

MARRAMAO, Giacomo
1995 *Poder e secularização: As categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.

MCCHESNEY, Robert Waterman
1999 *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*. Urbana: University of Illinois Press.

MCCHESNEY, Robert W.; WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (orgs.)
1998 *Capitalism and the Information Age: The Political Economy of the Global Communication Revolution*. New York: Monthly Review Press.

MIGNOLO, Walter D.
2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP.

NANDY, A.
1987 *Traditions, Tyranny and Utopias*. Delhi: Oxford University Press.

NUNES, João Arriscado
1998/99 «Para Além das 'Duas Culturas': tecnociências, tecnoculturas e teoría crítica», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 15-59.

ORUKA, H. Odera
1990 «Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology», Odera Oruka (org.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill, 27-40.
1998 «Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'», F. Wimmer (org.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen, 35-53.

OSEGHARE, Antony S.
1992 «Sagacity and African Philosophy», *International Philosophical Quarterly*, 32(1), 95-104.

POSEY, Darrell Addison (org.)
1999 *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London: Intermediate Technology.

PRATT, Mary Louise
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

PRESBEY, Gail M.
1997 «Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy», *Quest: Philosophical Discussions*, 11(1/2), 53-65.

PRIGOGINE, I.
1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press.

PURDY, David
1994 «The Second Marriage of Justice and Efficiency», *New Left Review*, 208, 30-48.

QUIJANO, A.
2000 «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

RENARD, Marie
1999 «The Interstices of Globalization: The Example of Fair Coffee», *Sociologia Ruralis*, 39(4), 484-500.

ROSS, Andrew (org.)
1997 *No Sweat. Fashion, Free Trade and the Rights of Garment Workers*. London: Verso.

RYAN, Charlotte
1991 *Prime Time Activism: Media Strategies for Grassroots Organizing*. Boston, MA: South End Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1987 *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento.
1989 *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Porto: Afrontamento.
1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
1998a «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics and Society*, 26(4), 461-510.
1998b «Oppositional Postmodernim and Globalizations», *Law and Social Inquiry*, 23(1), 121-139.
2000 *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento. Também publicado no Brasil: Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez.
2001a «Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate», *The European Journal of Social Theory*, 4(3), 251-279.
2001b «Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Theory Culture and Society*, 18(2-3), 185-218.
2001c «Os Processos da Globalização», B. S. Santos (org.), *Globalização. Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Afrontamento, 31-106.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)
2002a *Democratizar a Democracia: Os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
2002b *Produzir para Viver: Os Caminhos da Produção Não Capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
2003 *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
2004a *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
2004b *Trabalhar o Mundo: Os Caminhos do Novo Internacionalismo Operário.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SCHLUCHTER, Wolfgang
1979 *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr.

SCHOENBERGER, Karl
2000 *Levi's Children. Coming to Terms with Human Rights in the Global Marketplace.* New York: Grove Press.

SEREQUEBERHAN, Tsenay
1991 «Introduction», T. Serequeberhan (org.), *African Philosophy: the essential readings*. New York: Paragon, xvii-xxii.

SHAW, Randy
2001 *The Activist's Handbook: A Primer*. Berkeley: University of California Press.

SHIVA, Vandana
1997 *Biopiracy*. Boston: South End Press.

SIMPSON, Charles; RAPONE, Anita
2000 «Community Development from the Ground Up: Social-Justice Coffee», *Human Ecology Review*, 7(1), 46-57.

SNOW, C. P.
1959 *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press.
1964 *The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press.

STAVENHAGEN, Rodolfo
1996 *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. Londres: Macmillan.

TRUBEK, David; MOSHER, Jim; ROTHSTEIN, Jeffrey
2000 «Transnationalism in the Regulation of Labor Relations: International Regimes and Transnational Advocacy Networks», *Law and Social Inquiry*, 25, 11-87.

VAN COTT, Donna L.
1996 *Defiant Again: Indigenous Peoples and Latin American Security*. Washington, DC: Institute for National Strategic Studies, National Defense University.
2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

VAN PARIJS, Philippe
1992 *Arguing for Basic Income.* London: Verso.

VISVANATHAN, Shiv
1997 *A Carnival of Science: Essays on Science, Technology and Development.* Oxford: Oxford University Press.

2000 «Environmental Values, Policy, and Conflict in India», apresentado no seminário *Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States*. http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf, acedida a 24/09/2001.

WALLERSTEIN, Immanuel
1998 *Utopistics, or Historical Choices for the Twenty-first Century*. New York: New Press.
1999 *The End of the World as we Know It: Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WALLERSTEIN, Immanuel; BALIBAR, Étienne
1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso.

WEBER, Max
1958 *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner.
1963 *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
1968 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.

ZAEHNER, R. C.
1982 *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.

Parte 2
Fundamentos para una nueva teoría política

Capítulo 4
EL FIN DE LOS DESCUBRIMIENTOS IMPERIALES*

Descubrimiento de lugares

Aunque es cierto que no hay descubrimientos sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién. Esto es, el descubrimiento es necesariamente recíproco: quien descubre es también descubierto y viceversa (Godinho, 1988)[1]. ¿Por qué es entonces tan fácil, en la práctica, saber quién es el descubridor y quién el descubierto? Porque siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. En este sentido, todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión. El segundo milenio, mucho más que el primero, fue el milenio de los descubrimientos imperiales. Fueron muchos los descubridores pero el más importante, indudablemente, fue Occidente, en sus múltiples encarnaciones. El otro, el descubierto, asumió tres formas principales: Oriente, el salvaje y la naturaleza.

Antes de referirnos a cada uno de los descubrimientos imperiales y a sus vicisitudes hasta el presente, es importante tener en cuenta sus características principales. El descubrimiento imperial tiene dos dimensiones: una empírica, el acto de descubrir, y otra conceptual, la idea de lo que se descubre. Contrariamente a lo que puede pensarse, la dimensión concep-

---

* Traducido por Ana Esther Ceceña de su versión original («Oriente: Entre diferenças e desencontros», *Noticias do Milénio,* 1999, pp. 44-51) para su publicación en *Chiapas*, 11. México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Era, 2001, pp. 17-27.

1 Vitorino Magalhães Godinho, a pesar de criticar a quienes cuestionan el concepto de descubrimiento en el contexto de la expansión europea, reconoce que descubrimiento en sentido pleno solo existió en el caso del descubrimiento de las islas desiertas (Madeira, Azores, Islas de Cabo Verde, São Tomé y Príncipe, Ascensão, Santa Helena, islas de Tristão da Cunha).

tual precede a la empírica: la idea sobre lo que se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones. La especificidad de la dimensión conceptual de los descubrimientos imperiales es la idea de la inferioridad del otro. El descubrimiento no se limita a establecer esa inferioridad sino que la legitima y la profundiza. Lo que se descubre está lejos, abajo y en los márgenes, y esa «ubicación» es la clave para justificar las relaciones entre descubridor y descubierto.

La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y por último globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).

Oriente

Desde la perspectiva de Occidente, Oriente es el descubrimiento primordial del segundo milenio. Occidente no existe sin el contraste con el no-Occidente. Oriente es el primer espejo de diferenciación en ese milenio. Es el lugar cuyo descubrimiento descubre el lugar de Occidente; el comienzo de la historia que empieza a ser entendida como universal. Es un descubrimiento imperial que en tiempos diferentes asume contenidos diferentes. Oriente es, antes que nada, la civilización alternativa a Occidente: tal como el sol nace en Oriente, allí nacieron también las civilizaciones y los imperios. Ese mito de los orígenes tiene tantas lecturas posibles como las que Occidente tiene de sí mismo, aunque éstas, por su lado, no existan más que en términos de la confrontación con lo no occidental. Un Occidente decadente ve en Oriente la Edad de Oro; un Occidente boyante ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio.

Las dos lecturas están vigentes a lo largo del milenio pero, en la medida que éste avanza, la segunda toma la primacía y asume su formulación más extrema en Hegel para quien «la historia universal va de Oriente hacia Occidente». Asia es el principio y Europa el fin absoluto de la historia universal, es el lugar de la consumación de la trayectoria civilizatoria de la

humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*) se transforma, en Hegel, en el camino triunfante de la Idea Universal desde los pueblos asiáticos hacia Grecia, Roma y finalmente Alemania. América del Norte es el futuro errado pero, como se construye con población excedente europea, no contradice la idea de Europa como lugar de culminación de la historia universal. Así, este eje Oriente-Occidente contiene, simultáneamente, una sucesión y una rivalidad civilizatoria y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente porque la civilización tiene una primacía natural sobre lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso. La superioridad de Occidente reside en ser simultáneamente Occidente y Norte.

Los cambios en la construcción simbólica de Oriente a lo largo del milenio encuentran su correspondiente en las transformaciones de la economía mundial. Hasta el siglo XV, podemos decir que Europa, y por tanto Occidente, es la periferia de un sistema-mundo con su centro localizado en Asia Central y en India. Solo a partir de la mitad del milenio, con los descubrimientos, ese sistema-mundo es sustituido por otro, capitalista y planetario, cuyo centro es Europa.

A inicios del milenio, las cruzadas son la primera gran confirmación de Oriente como amenaza. La conquista de Jerusalén por los turcos y la creciente vulnerabilidad de los cristianos de Constantinopla frente al avance del Islam fueron los motivos de la guerra santa. Inflada por el Papa Urbano II, una oleada de celo religioso invadió Europa, reivindicando para los cristianos el derecho inalienable a la tierra prometida. Las peregrinaciones a la tierra santa y el santo sepulcro, que en ese momento movilizaban multitudes –treinta años antes de la primera cruzada algunos obispos organizaron una peregrinación de siete mil personas, una jornada laboriosa de Reno a Jordán (Gibbon, 1928: 31)–, fueron el preludio de la guerra contra el infiel. Una guerra santa que reclutó a sus soldados tanto con la concesión papal de otorgar indulgencia plena (absolución de todos los pecados y cancelación de las penitencias acumuladas) a todos los que se alistaran bajo la bandera de la cruz, como con el imaginario de los paraísos orientales, sus tesoros, minas de oro y diamantes, palacios de mármol y cuarzo y ríos de leche y miel. Como cualquier otra guerra santa, ésta supo multiplicar a los enemigos de la fe para ejercitar su vigor y, por eso, mucho antes de Jerusalén, en plena Alemania, la cruzada sació su sed de sangre y de pillaje, por primera vez, contra los judíos.

Las sucesivas cruzadas y sus vicisitudes sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: Oriente como civilización temida y temible y como recurso para ser explotado por la guerra y el comercio. Esa fue la concepción que presidió los descubrimientos planeados en la Escuela de Sagres, aunque los portugueses no dejaron de imprimirle su propio retoque. Tal vez debido a su posición geográfica periférica en Occidente, vieron a Oriente con menos rigidez: como la civilización temida y admirada a la vez. El rechazo violento iba acompañado de veneración, y los intereses del comercio marcaban el predominio de una u otro. Por otro lado, el descubrimiento del camino marítimo hacia India es el más occidental de todos los descubrimientos, en la medida en que las costas de África oriental y el océano Índico habían sido descubiertas mucho tiempo antes por las flotas árabes e indias.

La concepción sobre Oriente que predominó en el milenio occidental tuvo su consagración científica en el siglo XIX con el llamado orientalismo, concepción que domina en las ciencias y las humanidades europeas desde el final del siglo XVIII. Según Said (1979: 300), esa concepción se asienta en los siguientes dogmas: una distinción total entre «nosotros», los occidentales, y «ellos», los orientales; Occidente es racional, desarrollado, humano, superior, mientras que Oriente es aberrante, subdesarrollado e inferior; Occidente es dinámico, diverso, capaz de autotransformación y autodefinición, mientras que Oriente es estático, eterno, uniforme, incapaz de autorrepresentarse; Oriente es temible (ya sea por el peligro amarillo, las hordas mongoles o los fundamentalistas islámicos) y tiene que ser controlado por Occidente (mediante la guerra, ocupación, pacificación, investigación científica, ayuda para el desarrollo, etcétera).

La contraparte del orientalismo fue la idea de superioridad intrínseca de Occidente, la conjunción en esta zona del mundo de una serie de características peculiares que volvieron posible, aquí y solo aquí, un desarrollo científico, cultural, económico y político sin precedentes. Max Weber (1988) fue uno de los grandes teorizadores del predominio inevitable de Occidente. El hecho de que Joseph Needham (1954) y otros hayan demostrado que, hasta el siglo XV, la civilización china no era en nada inferior a la occidental no repercutió, hasta hoy, en el sentido común occidental sobre la superioridad genética, por así decir, de Occidente.

Llegamos al comienzo del tercer milenio prisioneros de la misma concepción sobre Oriente. Hay que destacar, además, que las concepciones asentadas en contrastes dicotómicos tienen siempre un fuerte componente de especulación: cada uno de los términos de la distinción se mira en el

espejo del otro. Si es verdad que las cruzadas sellaron la concepción sobre Oriente que prevalece hoy en Occidente, no es menos cierto que, para el mundo musulmán, las cruzadas –ahora llamadas guerras o invasiones francas– conformaron una imagen de Occidente –un mundo bárbaro, arrogante, intolerable, incumplido en sus compromisos– que igualmente domina hasta hoy (Maalouf, 1983).

Las referencias empíricas de la concepción que tiene Occidente sobre Oriente cambiaron a lo largo del milenio pero la estructura que les da sentido se mantuvo intacta. En una economía globalizada, Oriente, en cuanto recurso, fue profundamente reelaborado. Es hoy, sobre todo, un inmenso mercado por explorar, y China es el cuerpo material y simbólico de ese Oriente. Por algún tiempo más, Oriente será todavía un recurso petrolífero, y la Guerra del Golfo es la expresión del valor del petróleo en la estrategia del Occidente hegemónico. Pero, además de todo, Oriente continúa siendo una civilización temida o temible. Sobre dos formas principales, una de matriz política –el llamado «despotismo oriental»– y otra de matriz religiosa –el llamado «fundamentalismo islámico»–, Oriente sigue siendo el otro civilizatorio de Occidente, una amenaza permanente contra la que se exige una vigilancia incansable. Oriente sigue siendo un lugar peligroso, cuya peligrosidad crece con su geometría.

La mano que traza las líneas del peligro es la del miedo y, por eso, el tamaño de la fortaleza que la exorciza varía de acuerdo con la percepción de la vulnerabilidad. Cuanto mayor sea la percepción de la vulnerabilidad de Occidente, mayor es el tamaño de Oriente. ¿De ahí que los defensores de la alta vulnerabilidad no se contenten con una concepción restringida de Oriente, tipo «fundamentalismo islámico», y apunten hacia una concepción mucho más amplia, la «alianza confucionista islámica», de la que habla Samuel Huntington? Se trata, finalmente, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Contrariamente a lo que podría parecer, la percepción de la alta vulnerabilidad, lejos de ser una manifestación de debilidad, es una manifestación de fuerza y se traduce en la potenciación de la agresividad. Solo quien es fuerte puede justificar el ejercicio de la fuerza a partir de la vulnerabilidad.

Un Occidente sitiado, altamente vulnerable, no se limita a ampliar el tamaño de Oriente; restringe su propio tamaño. Esta restricción tiene un efecto perverso: la creación de Orientes dentro de Occidente. Éste es el significado de la guerra de Kosovo: un Occidente esclavo transformado en una forma de despotismo oriental. Es por eso que los kosovares, para estar del lado «correcto» de la historia, no pueden ser islámicos. Tienen que ser, apenas, minorías étnicas.

El salvaje

Si Oriente es para Occidente un espacio de alteridad, el salvaje es el espacio de la inferioridad. El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano[2]. Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatoria, es tan solo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Solo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines –la acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe– justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación.

Los jesuitas, despachados al servicio de D. Joao III hacia Brasil y Japón casi al mismo tiempo, fueron los primeros en testimoniar la diferencia entre Oriente y el salvaje:

> Entre Brasil y ese vasto Oriente la disparidad era inmensa. Ahí, pueblos de una civilización exquisita [...] Aquí selvas vírgenes y salvajes desnudos. Para el aprovechamiento de la tierra poco se podría contar con su dispersa población indígena, cuya cultura no sobrepasaba la edad de piedra. Era necesario poblarla, establecer en la tierra inculta una verdadera «colonización». Muy distinto que en el Oriente superpoblado donde India, Japón y sobre todo China habían deslumbrado, en plena Edad Media, los ojos y la imaginación de Marco Polo (De Anchieta, 1984).

La idea del salvaje pasó por varias metamorfosis a lo largo del milenio. Su antecedente conceptual se encuentra en la teoría de la «esclavitud natural» de Aristóteles. De acuerdo con esta teoría, la naturaleza creó dos partes, una superior, destinada a mandar, y otra inferior, destinada a obedecer. Así, es natural que el hombre libre mande al esclavo, el marido a la mujer, el padre al hijo. En cualquiera de estos casos quien obedece está total o parcialmente privado de razón y voluntad y, por eso, está interesado en ser tutelado por quien las posee plenamente. En el caso del salvaje, esta dualidad alcanza una expresión extrema en la medida en que no es siquiera

2 En uno de los relatos recogidos por Ana Barradas (1992), los indios son descritos como «verdaderos seres inhumanos, bestias de la selva incapaces de comprender la fe católica [...], salvajes dispersos, feroces y viles, se parecen en todo a los animales salvajes menos en la forma humana [...]».

plenamente humano; medio animal, medio hombre, monstruo, demonio, etc. Esta matriz conceptual varió a lo largo del milenio y, tal como sucedió con Oriente, fue la economía política y simbólica de la definición de «nosotros» la que determinó la definición de «ellos». Si es verdad que dominaron las visiones negativas del salvaje, no es menos cierto que las concepciones pesimistas de «nosotros», de Montaigne a Rousseau, de De las Casas a Vieira, estuvieron en la base de las visiones positivas del salvaje en tanto que «buen salvaje».

En el segundo milenio, América y África fueron el lugar por excelencia del salvaje, en tanto que descubrimientos imperiales. Y tal vez América más que África, considerando el modelo de conquista y colonización que prevaleció en el «Nuevo Mundo», como significativamente fue designado por Américo Vespucio el continente que rompía la geografía del mundo antiguo confinado a Europa, Asia y África. Es con referencia a América y a los pueblos indios sometidos al yugo europeo que se suscita el debate fundador sobre la concepción del salvaje en el segundo milenio. Este debate que, en contra de las apariencias, está hoy tan abierto como hace cuatrocientos años, se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su clímax en la «Disputa de Valladolid», convocada en 1550 por Carlos V, en la que se confrontaron dos discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Para Sepúlveda, sustentado en Aristóteles, es justa la guerra contra los indios porque son los «esclavos naturales», seres inferiores, homúnculos, pecadores inveterados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana, por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario. El amor al prójimo, dictado por una moral superior, puede llegar así, sin contradicción, a justificar la destrucción de los pueblos indios: en la medida que se resisten a la dominación «natural y justa» de los seres superiores, los indios son culpables de su propia destrucción. Es por su propio beneficio que son integrados o destruidos (Sepúlveda, 1979).

A este paradigma del descubrimiento imperial, basado en la violencia civilizatoria de Occidente, contrapone De las Casas su lucha por la liberación y la emancipación de los pueblos indios, a quienes consideraba seres racionales y libres, dotados de cultura e instituciones propias, con quienes la única relación legítima era el diálogo constructivo sustentado en razones persuasivas «suavemente atractivas y exhortativas de la voluntad» (De las Casas, 1992). Fustigando la hipocresía de los conquistadores, como más tarde hará el padre Antonio Vieira, De las Casas denuncia la declaración

de inferioridad de los indios como un artificio para compatibilizar la más brutal explotación con el inmaculado cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres.

Pero aun con el brillo de De las Casas fue el paradigma de Sepúlveda el que prevaleció porque era el único compatible con las necesidades del nuevo sistema mundial capitalista centrado en Europa.

En el terreno concreto de los misioneros dominaron casi siempre las ambigüedades y los compromisos entre los dos paradigmas. El padre José de Anchieta es tal vez uno de los primeros ejemplos. Aun con repugnancia por la antropofagia y la concupiscencia de los brasiles, «gente bestial y carnicera», el padre De Anchieta encuentra legítimo sujetarlos bajo el yugo de Cristo, porque «así [...] serán obligados a hacer, por la fuerza, aquello a lo que no es posible conducirlos por amor»[3], al tiempo que sus superiores de Roma le recomendaban evitar fricciones con los portugueses «porque es importante mantenerlos benévolos»[4]. Pero, por otro lado, igual que De las Casas, De Anchieta se enreda en el conocimiento de las costumbres y las lenguas indígenas y ve en los ataques de los indios a los portugueses un castigo divino «por las muchas sinrazones que han hecho a esta nación antes nuestros amigos, asaltándolos, capturándolos y matándolos, muchas veces con muchas mentiras y engaños»[5]. Casi veinte años después, De Anchieta se lamentaría de que «la mayor parte de los indios, naturales de Brasil, se ha consumido, y algunos pocos, que se han conservado con la diligencia y trabajo de la Compañía, están tan oprimidos que en poco tiempo se desgastarán»[6].

Con matices, es el paradigma de Sepúlveda el que prevalece todavía hoy marcando la posición occidental sobre los pueblos amerindios y africanos. Expulsada de las declaraciones universales y de los discursos oficiales es, sin embargo, la posición que domina las conversaciones privadas de los agentes de Occidente en el Tercer Mundo, ya sean embajadores, funcionarios de la ONU, del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, empresarios, etc. Es ese discurso privado sobre negros e indios lo que moviliza subterráneamente los proyectos de desarrollo después embellecidos públicamente con declaraciones de solidaridad y derechos humanos.

---

3 (De Anchieta, 1984) *C*arta del 1° de octubre de 1554, p. 79.

4 (De Anchieta, 1984) *C*arta del general Everardo para el padre José de Anchieta del 19 de agosto de 1579, p. 299.

5 (De Anchieta, 1984) *C*arta del 8 de enero de 1565, p. 210.

6 (De Anchieta, 1984) *C*arta del 7 de agosto de 1583, p. 338.

La naturaleza

La naturaleza es el tercer gran descubrimiento del segundo milenio, concomitante, por cierto, al del salvaje amerindio. Si el salvaje es, por excelencia, el lugar de la inferioridad, la naturaleza lo es de la exterioridad. Pero, como lo que es exterior no pertenece y lo que no pertenece no es reconocido como igual, el lugar de la exterioridad es también el de la inferioridad. Igual que el salvaje, la naturaleza es simultáneamente una amenaza y un recurso. Es una amenaza tan irracional como el salvaje pero, en el caso de la naturaleza, la irracionalidad deriva de la falta de conocimiento sobre ella, un conocimiento que permita dominarla y usarla plenamente como recurso. La violencia civilizatoria que, en el caso de los salvajes, se ejerce a través de la destrucción de los conocimientos nativos tradicionales y de la inculcación del conocimiento y la fe «verdaderos», en el caso de la naturaleza se ejerce a través de la producción de un conocimiento que permita transformarla en recurso natural. En ambos casos, no obstante, las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de poder y dominación. El salvaje y la naturaleza son, de hecho, las dos caras del mismo designio: domesticar la «naturaleza salvaje», convirtiéndola en un recurso natural. Es esa voluntad única de domesticar la que vuelve tan ambigua y frágil la distinción entre recursos naturales y humanos tanto en el siglo XVI como hoy.

De la misma manera que la construcción del salvaje, también la de la naturaleza obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa. En el caso de la naturaleza, esa construcción se sustentó en una portentosa revolución científica de donde salió la ciencia tal y como hoy la conocemos, la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas. El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna. Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del descubrimiento. Y, con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser una cuestión, se vuelve evidente.

Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esa segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología solo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.

Por otro lado, la cuestión de la biodiversidad viene a replantear en un nuevo plano la superposición matricial entre el descubrimiento del salvaje y el de la naturaleza. No es por casualidad que al final del milenio buena parte de la biodiversidad del planeta se encuentre en los territorios de los pueblos indios. Para ellos, la naturaleza nunca fue un recurso natural, fue siempre parte de su propia naturaleza como pueblos indios y, en consecuencia, la preservaron preservándose siempre que pudieron escapar de la destrucción occidental. Hoy, a semejanza de lo que ocurrió en los albores del sistema capitalista mundial, las empresas transnacionales de la farmacéutica, la biotecnología y la ingeniería genética procuran transformar a los indios en recursos pero no de trabajo sino en recursos genéticos, en instrumentos de acceso no ya al oro y la plata sino, a través del conocimiento tradicional, a la flora y la fauna bajo la forma de biodiversidad.

Los lugares fuera de lugar

Identifiqué los tres grandes descubrimientos matriciales del segundo milenio: Oriente como el lugar de la alteridad, el salvaje como el de la inferioridad y la naturaleza como el de la exterioridad. Son descubrimientos matriciales porque acompañaron todo el milenio o buena parte de él, al punto que al comienzo del tercer milenio, y a pesar de algunos cuestionamientos, permanecen intactos en su capacidad de alimentar el modo como Occidente se ve a sí mismo y a todo lo que no identifica consigo.

El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre. Oriente es el enemigo, el salvaje es inferior y la naturaleza es un recurso a merced de los humanos. Como relación de poder, el descubrimiento imperial es una relación desigual y conflictiva, pero es también una relación dinámica. ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto mantiene el estatuto de descubierto? ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto permanece en el lugar del descubrimiento? ¿Cuál es el impacto del descu-

bierto sobre el descubridor? ¿Puede ser descubierto el descubridor? ¿Puede el descubridor descubrirse? ¿Son posibles los redescubrimientos?

El comienzo del nuevo milenio es un tiempo propicio para los cuestionamientos. En el borde del tiempo, la perplejidad parece ser la forma menos dañina de convivir con la dramatización de las opciones o con la falta de ellas. El sentimiento de urgencia es el resultado de la acumulación de múltiples preguntas en la misma hora y lugar. Bajo el peso de la urgencia, las horas pierden minutos y los lugares se comprimen.

Y es bajo el efecto de esta urgencia y del desorden que provoca que los lugares descubiertos por el milenio occidental dan signos de inconformismo. En la intimidad, ese inconformismo coincide totalmente con el autocuestionamiento y la autorreflexión de Occidente. ¿Es posible sustituir el Oriente por la convivencia multicultural? ¿Es posible sustituir al salvaje por la igualdad en la diferencia y por la autodeterminación? ¿Es posible sustituir la naturaleza por una humanidad que la incluya? Éstas son las preguntas que este tercer milenio tratará de responder.

Bibliografía

Barradas, Ana

1992 *Ministros da Noite. Libro negro da expansao portuguesa*. Lisboa: Antígona.

De Anchieta, José

1984 *Obras completas*. Lisboa: Loyola, vol. 6.

De las Casas, Bartolomé

1992 *Obras completas*, t. X. Madrid: Alianza Editorial.

Gibbon, Edward

1928 *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols. London: J. M. Dent and Sons.

Godinho, Vitorino M.

1988 «Que significa descobrir?», en: Adauto Novaes (comp.). *A descoberta do homen e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Maalouf, Amin

1983 *As cruzadas vistas pelos Arabes*. Lisboa: Difel.

MONTAIGNE, Michel de
1998 *Ensaios*. Lisboa: Relógio D'Água.

NEEDHAM, Joseph
1954 *Science and Civilization in China*, 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

SAID, Edward
1979 *Orientalism.* New York: Vintage Books.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de
1979 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max
1988 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Madrid: Colofón.

Capítulo 5
LA CAÍDA DEL *ANGELUS NOVUS*: MÁS ALLÁ DE LA ECUACIÓN MODERNA ENTRE RAÍCES Y OPCIONES*

Vivimos en una época sin fulguraciones, una época de repetición. El grado de veracidad de la teoría sobre el fin de la historia radica en que ésta es el nivel máximo posible de la conciencia de una burguesía internacional que por fin observa el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio. Así, el largo plazo se paraliza en el corto plazo y éste, que siempre fue la moldura temporal del capitalismo, permite a la burguesía producir la única teoría de la historia verdaderamente burguesa: la teoría del fin de la historia. La falta de credibilidad total de dicha teoría no interfiere en nada con el evento de ser en sí una ideología espontánea de los vencedores. El otro lado del fin de la historia es el eslogan de la celebración del presente, tan querida en las versiones apocalípticas del pensamiento posmoderno.

La idea de la repetición se refiere a que permite al presente extenderse al pasado y al futuro, como una forma de canibalismo. ¿Nos encontramos frente a una nueva situación? Hasta ahora, la burguesía no ha podido elaborar una teoría de la historia que siga exclusivamente sus propios intereses. Siempre está luchando con fuertes adversarios; primero, las clases dominantes del antiguo régimen y, después, las clases trabajadoras. El desenlace de tal lucha se encontraba siempre en el futuro, el cual, por la misma razón, no podía ser visto como una mera repetición del pasado. Los nombres asignados a este movimiento orientado al futuro fueron diversos: revolución, progreso, evolución. La revolución puede ser burguesa o proletaria, y al no determinar con anticipación el desenlace de su lucha, puede observar el progreso como la consagración del capitalismo o su superación; el evolucionis-

---

* Versión revisada y traducida de la ponencia presentada en la Conference on New Approaches to International Law, organizada por la Harvard Law School y por la Universidad de Wisconsin en Madison, llevada a cabo en Madison, Wisconsin, del 14 al 16 de junio de 1996, y publicada en 1999 en la *Revista Mexicana de Sociología*, 2, 35-38. Traducción de Graciela Salazar J.

mo puede ser reivindicado tanto por Herbert Spencer como por Marx. La desvalorización del pasado y las hipótesis del futuro fueron comunes a las diversas teorías de la historia. El pasado fue visto como pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro.

Dentro de este cuadro, la transformación social, la racionalización de la vida individual y colectiva, así como la emancipación social, comenzaron a formar parte del pensamiento. En la medida en que fue construyéndose la victoria de la burguesía, el espacio del presente como repetición se fue ampliando, si bien tal ampliación nunca alcanzó la idea de futuro entendido como progreso. A partir de la crisis de la idea de revolución en la década de los años veinte, se refuerza el reformismo como modelo de transformación social y emancipación, modelo asentado en la coexistencia de la repetición y de la mejoría cuya forma política más acabada se convirtió en el Estado de bienestar.

En la actualidad, la dificultad reconocida por nosotros de pensar en la transformación social y la emancipación reside en el colapso de la teoría de la historia que nos ha transportado hasta este momento, provocado por la erosión total de los supuestos que le confirieron credibilidad en el pasado. Como mencioné, la burguesía siente que su victoria histórica se ha consumado y el vencedor solo está interesado en la repetición del presente; el futuro como progreso puede, en realidad, significar una amenaza peligrosa. En estas condiciones, paradójicamente, la conciencia más conservadora es la que intenta rescatar el pensamiento del progreso, pero solo porque se resiste a aceptar que la victoria se haya consumado. Para lograrlo, construye enemigos externos, tan poderosos como incomprensibles, una especie de *ancien régime* externo. Tal es el caso de Samuel Huntington (1993) y la amenaza que ve en las civilizaciones no occidentales, en especial la del Islam.

Por el otro lado, los grandes vencidos de este proceso histórico, los trabajadores y los pueblos del Tercer Mundo, tampoco son de interés para el futuro en cuanto progreso, toda vez que fue en su seno donde se generó su propia derrota. Incluso en la versión más tenue del futuro, el modelo de repetición/mejoría característico del reformismo –que aun así solo se hizo posible para una pequeña fracción de vencidos en el llamado «mundo desarrollado»– si bien es deseado, aparece en la actualidad como insustentable, en virtud de la fatalidad con que se propaga el desmoronamiento del Estado de bienestar. Si la repetición del presente es intolerable, mas lo es la perspectiva de su abandono. De repente aparece la repetición y el empeoramiento como el menor de los males.

Pero si, por un lado, el futuro parece vacío y sin sentido, por el otro, el pasado es tan intransferible como siempre. La capacidad de resplandor, de irrupción, explosión, revelación, en suma, la capacidad mesiánica, como diría Walter Benjamin (1880: 694), fue trasladada al futuro por la modernidad occidental. La inutilización del futuro no abre espacios para utilizar el pasado. Simplemente dejamos de observar el pasado de modo utilizable.

En mi opinión, no podemos pensar en la transformación social y la emancipación si no reinventamos el pasado. Lo que propongo en este texto es el fragmento de una nueva teoría de la historia que nos permita volver a pensar en la emancipación social a partir del pasado y, de algún modo, de cara al futuro.

La parábola del Angelus Novus

Comienzo con la alegoría de la historia de Walter Benjamin. Dice así:

> Hay un cuadro de Klee llamado Angelus Novus. Representa un ángel que parece estar alejado de algo que mira fijamente. Sus ojos están muy abiertos, la boca abierta y las alas extendidas. Es, sin duda, el aspecto del ángel de la historia. Vuelve el rostro hacia el pasado. Donde vemos frente a nosotros una cadena de acontecimientos, él observa una catástrofe perenne que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas y las va arrojando a sus pies. De seguro le gustaría quedarse ahí, despertar a los muertos y volver a unir lo que fue destrozado. Sin embargo, una tempestad sale del paraíso que le levanta las alas y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. La tempestad lo arrastra al futuro irremediablemente, al que le ha dado la espalda, mientras que el montón de ruinas frente a sí va creciendo hasta llegar al cielo. La tempestad es lo que llamamos «progreso» (Benjamin, 1980: 697-698).

El ángel de la historia contempla, impotente, la acumulación de ruinas y de sufrimiento a sus pies. Le gustaría quedarse, echar raíces en la catástrofe para, a partir de ella, despertar a los muertos y reunir a los vencidos, pero la fuerza de la voluntad cede frente a la fuerza que lo obliga a escoger el futuro, al cual le da la espalda. Su exceso de lucidez se combina con la falta de eficacia. Aquello que conoce bien y que podía transformar se le vuelve algo extraño y, por el contrario, se entrega sin condiciones a lo desconocido. Las raíces no tienen sustento y las alternativas son ciegas. Así, el pasado es un relato y nunca un recurso, una fuerza capaz de irrum-

pir en un momento de peligro para auxiliar a los vencidos. Lo mismo dice Benjamin en otra tesis sobre la filosofía de la historia: «Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo 'como fue en realidad'. Significa apoderarnos de una memoria tal como ella relampaguea en un momento de peligro» (1980: 695). La capacidad de redención del pasado radica en la posibilidad de surgir inesperadamente en un momento de peligro, como fuente de inconformismo.

Según dice Benjamin, el inconformismo de los vivos no existe sin el inconformismo de los muertos, ya que «ni éstos estarán a salvo del enemigo, si es éste el vencedor». Y añade, «este enemigo no ha dejado de ganar» (1980: 695). Trágico es, pues, el hecho de que el ángel de la historia moderna cobije en el pasado su capacidad de explosión y redención. Imposible es el inconformismo de los muertos como imposible el inconformismo de los vivos[1].

¿Cuáles son las consecuencias de esta tragedia? Al igual que Benjamin, atravesamos un momento de peligro. Y, como tal, pienso cuán importante es colocar al ángel de la historia en otra posición, reinventar el pasado a modo de restituirle la capacidad de explosión y redención. La partida parece una tarea imposible en la medida en que, después de siglos de hegemonía de la teoría modernista de la historia, no tenemos otra posición para observar el pasado, solo la que nos ofrece el ángel. Me atrevo, entonces, a pensar que este fin de siglo nos ofrece una oportunidad para romper con el dilema, oportunidad que radica precisamente en la crisis por la que está atravesando la idea de progreso. La tempestad que sopla del Paraíso sigue sintiéndose, pero con menos intensidad. El ángel continúa en la misma posición, pero la fuerza que lo sustenta va desvaneciéndose. Hasta es posible que la posición sea producto de la inercia y que el ángel de Klee haya dejado de ser un ángel trágico para convertirse en una marioneta en posición de descanso. Es una sospecha la que me permite continuar con este texto. Comenzaré por proponer una narración de la modernidad occidental para, enseguida, presentar el prefacio de otra narración.

Raíces y opciones

La construcción social de la identidad y de la transformación en el mundo moderno de Occidente se basa en una ecuación entre raíces y opciones. Esta ecuación confiere al pensamiento moderno un carácter doble: por un

---

1 Un análisis reciente de la teoría de la historia de Walter Benjamin puede leerse en Ribeiro (1995). Véase también Comesaña (1993).

lado, pensamiento de raíces, por el otro, pensamiento de alternativas. El pensamiento de las raíces es el pensamiento de todo lo profundo, permanente, único y singular, todo aquello que da seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones es el pensamiento de todo aquello que es variable, efímero, sustituible, posible e indeterminado a partir de las raíces. La diferencia fundamental entre las raíces y las opciones es de escala. Las raíces son entidades de gran escala. Como sucede en la cartografía, cubren vastos territorios simbólicos y largos períodos históricos, pero las características del terreno no permiten levantar cartas topográficas en detalle y sin ambigüedades. Es, pues, un mapa que orienta tanto como desorienta. Por el contrario, las entidades de pequeña escala cubren territorios confinados y períodos cortos, pero lo hacen con el suficiente detalle como para permitir calcular el riesgo de selección entre opciones y alternativas. Tal diferencia de escala permite que las raíces sean únicas y la selección múltiple, y que, a pesar de ello, la ecuación entre ellas sea viable, sin llegar a ser trivial. La dualidad de las raíces y opciones es fundadora y constituyente, es decir, no está sometida al juego que se establece entre raíces y opciones. En otras palabras, no existe la opción si no se piensa en términos de raíces y opciones. La eficacia de esta ecuación se asienta en una doble estratagema. En primer lugar, la estratagema del equilibrio entre el pasado y el futuro. El pensamiento de las raíces se presenta como un pensamiento del pasado en contraposición con el pensamiento de las opciones, el pensamiento del futuro. Se trata de una estratagema porque, de hecho, tanto el pensamiento de las raíces como el de las opciones son pensamientos del futuro, orientados al futuro. El pasado, en esta ecuación, es tan solo una manera específica de construir el futuro.

La segunda estratagema es la del equilibrio entre raíces y opciones. La ecuación se presenta como simetría, como un equilibrio entre raíces y alternativas, y como un equilibrio en la distribución de opciones. Pero, de hecho, no es así. Por un lado, el predominio de las opciones es total. Es una realidad que en ciertos momentos de la historia, o desde ciertos grupos sociales, atribuye predominancia a las raíces, mientras que en otros la atribuye a las opciones. Resulta un juego o movimiento de raíces a opciones y de opciones a raíces en el que predomina uno de los vectores en la narración de la identidad y la transformación. Pero siempre se trata de opciones. Mientras que ciertos tipos de opciones presuponen el predominio discursivo de las raíces, otros le otorgan un papel secundario. El equilibrio es intangible. Según el momento histórico o el grupo social, las raíces predominan sobre las opciones o, por el contrario, las opciones predominan

sobre las raíces. El juego es siempre de las raíces a las opciones y de las opciones a las raíces; solo varía la fuerza de los dos vectores como narración de identidad y transformación. Por otro lado, no existe equilibrio o equidad en la distribución social de las opciones. Por el contrario, las raíces no son más que constelaciones de determinantes que, al definirse en el campo de las opciones, definen también a los grupos sociales que pueden tener acceso a ellas y a los que están excluidos.

Algunos ejemplos ayudarán a concretar este proceso histórico. Es a la luz de la ecuación de raíces y opciones como la sociedad occidental moderna ve la sociedad medieval y se distingue de ella. La sociedad medieval es vista como una en la cual las raíces predominan totalmente, sean éstas la religión, la teología o la tradición. La sociedad medieval no es necesariamente estática; evolucionó siguiendo una lógica de raíces. Por el contrario, la sociedad moderna se ve como una sociedad dinámica que evoluciona siguiendo una lógica de opciones. La primera señal importante de cambio en la ecuación es, tal vez, la Reforma de Lutero. Con ella se hace posible, a partir de la misma raíz –la Biblia de la cristiandad occidental–, generar una alternativa frente a la iglesia de Roma. La religión, al volverse optativa, pierde intensidad e incluso estatus, en cuanto raíz. Las teorías racionalistas del derecho natural del siglo XVII reconstituyen la ecuación entre raíces y opciones de manera enteramente moderna. La raíz es ahora la ley de la naturaleza por el ejercicio de la razón y la observación. La intensidad de esta raíz está en que se sobrepone a Dios. En *De Jure Belli ac Pacis*, Grotius, el mejor exponente de la nueva ecuación, afirma: «Lo que hemos llegado a afirmar tendría un grado de validación aun cuando admitiéramos, lo que no puede ser admitido sin la mayor perversidad, que no hay un Dios, o bien, que los asuntos del hombre no le preocupan» (1964: 11-13)[2]. A partir de esta raíz tan pasmosa, pueden ser posibles las opciones más dispares. Por esta razón, y no por las que invoca, Tuck acierta cuando afirma que el tratado de Grotius «posee el rostro de Jano y sus dos bocas hablan tanto el lenguaje del absolutismo como el lenguaje de la libertad» (1979: 79). Esto es lo que pretende Grotius. Sustentado por la raíz del derecho natural, el derecho puede decidir promover la jerarquía (el *jus rectorium*, como lo llama) o la igualdad (el *jus equatorium*).

En el mismo proceso histórico en que la religión transita del estatus de raíz al de opción, la ciencia transita, por el contrario, del estatus de opción

---

2 En otro trabajo analizo con más detalle las teorías de Grotius y las teorías racionalistas del derecho natural (Santos, 1995: 60-63).

al de raíz. La propuesta de Giambattista Vico de la «nueva ciencia» (1961) se refiere a un marco decisivo en esta transición que dio inicio con Descartes y se consumó en el siglo XIX. La ciencia, al contrario de la religión, es una raíz que nace en el futuro, es una opción que, al radicalizarse, se transforma en raíz y, a partir de entonces, genera un inmenso campo de posibilidades y de imposibilidades, es decir, de opciones.

Este juego de movimiento y de posición entre raíces y opciones alcanza su desarrollo pleno con el Iluminismo. Dentro de un vasto campo cultural –que va de la ciencia a la política, de la religión al arte–, las raíces se asumen claramente como el otro, radicalizado, de las opciones, tanto de las que son posibles como de las que pueden ser imposibles. De esta forma, la razón, transformada en raíz última de la vida individual y colectiva, no tiene otro fundamento que el de generar opciones; aquí es donde la razón se distingue, en cuanto raíz, de las raíces de la sociedad del *ancien régime* (la religión y la tradición). Se trata de una raíz que, al radicalizarse, abre el campo a enormes opciones.

De cualquier forma, las opciones no son infinitas. Ello es particularmente evidente en la otra gran raíz del Iluminismo: el contrato social y la voluntad general que lo sustenta. El contrato social es la metáfora que origina una opción radical –la de dejar el estado de naturaleza para formar la sociedad civil– que se transforma en una raíz a partir de la cual casi todo es posible, todo excepto volver al estado de naturaleza. La contractualización de las raíces es irreversible, y éste es el límite de reversibilidad de las opciones. La voluntad general, según Rousseau, no puede ser puesta en duda por los hombres libres que genera. En el *Contrato social* dice: «quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por la sociedad en su conjunto: lo que apenas significa que será forzado a ser libre» (1989: 27).

La contractualización de las raíces es un proceso histórico largo y accidentado. Por ejemplo, el Romanticismo es, fundamentalmente, una reacción contra la contractualización de las raíces y la reivindicación de su carácter inapropiable y singular. Sin embargo, las raíces románticas están tan orientadas al futuro como las del contrato social. En ambos casos se intenta abrir un campo de posibilidades que permita distinguir entre las opciones posibles y las imposibles, entre las opciones legítimas y las ilegítimas.

Entonces puede afirmarse que, con el Iluminismo, la ecuación raíces/opciones se convierte en una forma hegemónica de pensar la transformación social y el lugar de los individuos y los grupos sociales en esa transformación. Una de las manifestaciones más elocuentes de este paradigma es

el motivo del viaje como metáfora central del modo de estar en el mundo moderno. De los viajes reales de la expansión europea a los viajes reales e imaginarios de Descartes, Montaigne, Montesquieu, Voltaire o Rousseau, el viaje tiene una carga simbólica doble: por un lado, es el símbolo del progreso y enriquecimiento material o cultural; por otro, es el símbolo del peligro, de la inseguridad y de la pérdida. Una faceta doble que hace que el viaje contenga en sí mismo a su contrario, la idea de una posición fija, la casa (*oikos* o *domus*) que da sentido al viaje, le confiere un punto de partida y un punto de llegada. Van der Abbeele dice: el *oikos* «actúa como un punto trascendental de referencia que organiza y domestica una cierta área mediante la definición de todos los demás puntos en relación a sí mismo» (1992: XVIII).

En suma, el *oikos* es un fragmento del viaje que no viaja, con el fin de lograr que ese viaje tenga sentido. El *oikos* es la raíz que sustenta y limita las opciones de vida o de conocimiento que el viaje hace posible. A su vez, el viaje refuerza la raíz de origen en la medida en que, por vía del exotismo de los lugares que permite visitar, hace más profunda la familiaridad de la casa de donde se parte. El relativismo cultural que surge de la actitud comparativa de los viajeros imaginarios del Iluminismo tiene como límite la afirmación de la identidad y, en casi todos ellos, otorga superioridad a la cultura europea. De hecho, Montaigne nunca viajó a América, como tampoco lo hicieron Montesquieu a Persia ni Rousseau a Oceanía, pero la realidad es que todos ellos viajaron a Italia en busca de las raíces de la cultura europea, raíces veneradas mientras más brutal era el contraste con la degradación de Italia en la época de esos viajes.

El motivo del viaje es lo que mejor muestra la discriminación y desigualdad que la ecuación moderna raíces/opciones oculta y procura justificar. Por un lado, el viaje a esos lugares exóticos para muchos no fue voluntario ni perseguía profundizar cierta identidad cultural. Por el contrario, se trató de un viaje forzado y su objetivo era destruir la identidad. Esto se aplica sin duda al tráfico de esclavos. Por otro lado, el motivo de viaje es falocéntrico. El viaje presupone, como ya mencioné, la fijeza del punto de partida y de llegada, la casa (el *oikos* o *domus*), y la casa es el lugar de la mujer. La mujer no viaja, con lo que hace posible el viaje. Además, esta división sexual del trabajo dentro del motivo del viaje es uno de los *topoi* más resistentes en la cultura occidental, y tal vez lo es también en otras culturas. La versión arquetípica del viaje en la cultura occidental es *La odisea*. La Penélope doméstica se hace cargo de la casa mientras Ulises viaja. La larga espera de Penélope es la metáfora de la solidez del punto de

partida y de llegada que garantiza la posibilidad y aleatoriedad de las peripecias por las que pasa el viajero Ulises.

El interés del motivo del viaje en este contexto radica en que, a través de éste, es posible identificar las determinaciones sexistas, racistas y clasistas de la ecuación moderna entre raíces y opciones. El campo de posibilidades que abre la ecuación no es igual para todos. Algunos, quizá la mayoría, son excluidos de este campo. Para ellos, las raíces, lejos de ofrecer nuevas opciones, significan el dispositivo, nuevo o viejo, que se las niega. Las raíces que otorgan opciones a los hombres, a los blancos y a los capitalistas, son las mismas que las niegan a las mujeres, a los negros, a los trabajadores. A finales del siglo XIX se consolida el juego de espejos entre raíces y opciones y se convierte en la *idéologie savante* de las ciencias sociales. Los dos ejemplos más brillantes son, sin duda, Marx y Freud.

En Marx, la base es la raíz y la superestructura son las opciones. No se trata de una vulgar metáfora como algunos marxistas no vulgares quieren hacer creer. Se trata de un principio lógico de racionalidad social que atraviesa toda la obra de Marx y, de hecho, la de muchos otros científicos sociales que discrepaban. Baste mencionar el caso de Durkheim, para quien la conciencia colectiva es la raíz siempre amenazada en una sociedad que se basa en la división del trabajo social y en las opciones que ésta multiplica indefinidamente. El mismo pensamiento está presente en Freud y Jung. La importancia del inconsciente en la psicología de las profundidades radica precisamente en el hecho de que éste es la raíz profunda donde se edifican las opciones del ego o su limitación neurótica. Del mismo modo, en el nivel más amplio del Freud cultural y de Jung, tal como los analiza Peter Homans, «la interpretación distingue la infraestructura inconsciente de la cultura para así liberar al intérprete de los poderes opresivos y coercitivos de ésta» (1993: XX).

El factor común entre la revolución comunista y la revolución introspectiva es que ambas son respuestas creativas a la profunda desorganización social e individual de una sociedad que está experimentando la pérdida de los ideales, símbolos y modos de vida que han constituido su herencia común. La orientación al futuro en la ecuación raíces/opciones está presente tanto en Marx como en Freud. Si para Marx la base es la llave de la transformación social, para Freud o Jung no tiene sentido investigar el inconsciente fuera de un contexto terapéutico. Así, el materialismo histórico y la psicología de las profundidades se proponen ir a las raíces de la sociedad moderna –del capitalismo y de la cultura occidental, respectivamente– para abrir opciones nuevas y más amplias. El éxito de su teoría,

para cualquiera de ellos, radica en que pueda transformarse en fundamento e instrumento de tal transformación.

En un mundo que perdió hace mucho el «pasado profundo», la raíz de la religión, la ciencia es tanto para Marx como para Freud la única raíz capaz de sustentar un nuevo comienzo en la sociedad moderna occidental. A partir de ella, las buenas opciones son las legitimadas científicamente. Ello implica, para Marx, la distinción entre realidad e ideología y, para Freud, la distinción entre realidad y fantasía. En esta distinción reside también la posibilidad de la teoría crítica de la actualidad. Como dijo Nietzsche, si desaparecieran las realidades también desaparecerían las apariencias. Y lo contrario también es cierto.

La traducción política liberal de esta nueva ecuación entre raíces y opciones es el Estado-nación y el derecho positivo, convertidos en las raíces que crean el inmenso campo de las opciones en el mercado y en la sociedad civil. El derecho, para poder funcionar como raíz, debe ser autónomo, es decir, científico. Esta transformación no se dio sin resistencias. En Alemania, por ejemplo, la escuela histórica recuperó para el derecho la vieja ecuación entre raíces y opciones, el derecho como emancipación del *Volksgeist*. Pero fue derrotada por la nueva ecuación, la raíz jurídica constituida por la codificación y el positivismo. A su vez, el Estado liberal se constituyó como raíz gracias a la imaginación de la nacionalidad homogénea y de la cultura nacional. Por medio de ellas, el Estado se convierte en el guardián de una raíz que no existe más allá de él.

El fin de la ecuación

Estamos por llegar a un momento peligroso, en el sentido que le atribuyó Walter Benjamin. Creo que dicho momento radica en buena medida en el hecho de que la ecuación moderna entre raíces y opciones, con la que aprendemos a pensar la transformación social, está a punto de pasar por un proceso de profunda desestabilización que parece irreversible. Ésta se presenta bajo tres formas principales: turbulencia de las escalas, explosión de raíces y opciones, y trivialización de la ecuación entre raíces y opciones.

Un comentario breve sobre cada una de ellas. Por lo que respecta a la *turbulencia de las escalas*, es importante recordar lo que mencioné con anterioridad sobre la diferencia de escalas entre las raíces (a gran escala) y las opciones (a pequeña escala). La ecuación raíces/opciones se asienta en esa diferencia y en la estabilidad de tal diferencia. En la

actualidad vivimos tiempos turbulentos que se manifiestan a través de una confusión caótica de escalas entre fenómenos. La violencia urbana es paradigmática en este sentido. Cuando un niño de la calle busca abrigo para pasar la noche y por esa misma razón es asesinado por un policía, o cuando una persona es abordada por un mendigo en la calle y al negarse a dar limosna es asesinada por éste, lo que ocurre es una explosión imprevisible en la escala del conflicto: un fenómeno que parece trivial y sin consecuencias se coloca en ecuación con otro dramático y de consecuencias fatales. Este cambio abrupto e imprevisible de la escala de los fenómenos ocurre en la actualidad con los más diversos dominios de la práctica social, por lo que me atrevo a considerarlo como una de las características fundamentales de nuestro tiempo. Con base en el trabajo de Prigogine (1979, 1980), pienso que nuestras sociedades atraviesan por un período de bifurcación. Como es sabido, esta condición se da en sistemas inestables cuando un cambio mínimo puede producir transformaciones cualitativas de modo imprevisible y caótico. Dicha explosión abrupta de escala genera una enorme turbulencia y coloca al sistema en una situación de vulnerabilidad irreversible.

Pienso que la turbulencia de nuestro tiempo es de tal tipo y en ella reside la enorme vulnerabilidad a que están sujetas las formas de subjetividad y de sociabilidad: del trabajo a la vida sexual, de la ciudadanía al ecosistema. Esta situación de bifurcación repercute en una ecuación raíces/opciones, lo que origina que la diferencia de escala entre raíces y opciones sea caótica y reversible. La inestabilidad política de nuestro tiempo, de los Balcanes a la antigua Unión Soviética, del Medio Oriente a África, tiene mucho que ver con transformaciones bruscas en las escalas, tanto de las raíces como de las opciones. Cuando se desmoronó la Unión Soviética, los casi 25 millones de rusos que vivían fuera de Rusia en las diversas repúblicas que conformaban la Unión vieron de repente que su raíz, su identidad nacional, era minimizada y reducida al estatuto de identidad local, propia de una minoría étnica. Por el contrario, los serbios en la antigua Yugoslavia procuraron, con el apoyo inicial de los países occidentales, ampliar la escala de sus raíces nacionales hasta llegar al canibalismo de las raíces nacionales de sus vecinos. No son nuevos estos cambios de escala, toda vez que ya ocurrieron en la posguerra con el proceso de descolonización y el surgimiento de nuevos estados poscoloniales, llamados «nacionales». Lo nuevo en estos cambios es precisamente el hecho de que se llevaron a cabo sobre las ruinas de estados que habían reclamado para sí la titularidad de las raíces de identidad.

La misma explosión en apariencia errática de las escalas se da en el campo de las opciones. En el campo de la economía, la fatalidad con que se imponen ciertas opciones, como por ejemplo, los ajustes estructurales y las drásticas consecuencias que éstos producen, hacen que la pequeña escala se amplíe hasta convertirse en una gran escala y que el corto plazo se transforme en una larga duración instantánea. El ajuste estructural para los países del Sur, lejos de ser una opción, es una raíz transnacional que envuelve y asfixia las raíces nacionales y las reduce a protuberancias locales. Por otro lado, el contrato social, la metáfora de la contractualización de las raíces políticas de la modernidad, en la actualidad está sujeto a una gran turbulencia. El contrato social es un contrato-raíz que se basa en la opción, compartida por todos, de abandonar el estado natural. Doscientos años después, el desempleo estructural, el recrudecimiento de las ideologías reaccionarias, el aumento exagerado de las desigualdades socioeconómicas entre los países que componen el sistema mundial y en el interior de cada uno de ellos, el hambre, la miseria y la enfermedad a la que está sujeta la población de los países del Sur y la población pobre (el «Tercer Mundo interno») en los países del Norte, todo ello nos hace creer que estamos ante la opción de excluir del contrato social a un fragmento significativo de la población de nuestros países, y obligarlo a que vuelva a su estado natural, convencidos de que sabremos defendernos eficazmente de la agitación que tal expulsión puede causar.

La segunda manifestación de la desestabilización de la ecuación es la *explosión simultánea de las raíces y las opciones*. De hecho, lo que comúnmente se llama «globalización», una articulación de la sociedad de consumo con la sociedad de información, ha dado origen a la multiplicidad infinita, en apariencia, de opciones. El campo de posibilidades se ha expandido enormemente, legitimado por las propias fuerzas que hacen posible tal expansión, sean éstas la tecnología, la economía de mercado, la cultura global de la publicidad y el consumismo o la democracia. Si se amplían las opciones, éstas se transforman de manera automática en un derecho a tal ampliación. Sin embargo, en aparente contradicción con esto, vivimos una época de localismos y territorialidades, de identidades y singularidades, de genealogías y memorias; en suma, una época de multiplicación, otra vez sin límites, de las raíces. Y también en este caso, descubrir raíces una y otra vez, se traduce de inmediato en un derecho a las raíces descubiertas.

La explosión de raíces y opciones no se da solo por la multiplicación indefinida de unas y otras. Surge también por la búsqueda de raíces más profundas y fuertes que sustenten opciones particularmente dramáticas y radicales. El campo de las posibilidades se reduce en este caso de manera

drástica, pero las opciones restantes son dramáticas y están cargadas de consecuencias. Los dos ejemplos más elocuentes de esta explosión de raíces y opciones generada por el aumento excesivo de unas y otras son los fundamentalismos y la investigación sobre el ADN. El fundamentalismo liberal, entre todos los fundamentalismos, es, sin duda, el más intenso. Como el marxismo pasa actualmente por una crisis, el capitalismo se volvió marxista. La economía de mercado, el último seudónimo del capitalismo, se transformó, en las últimas décadas, en el nuevo contrato social, en la base o raíz económica universal que empuja a la mayoría de los países hacia opciones dramáticas y radicales y, para muchos de éstos, a elegir entre el caos de la exclusión y el caos de la inclusión. Por otro lado, la investigación sobre el ADN, conducida en el ámbito del proyecto sobre el genoma humano, significa, en términos culturales, la transformación del cuerpo en la última raíz a partir de la cual se abren las opciones dramáticas de la ingeniería genética. El *boom* de la investigación de las neurociencias sobre el cerebro en los últimos años puede interpretarse como otro medio de convertir el cuerpo en la raíz última. Comenzamos el siglo XX con la revolución socialista y la revolución introspectiva, y estamos por terminarlo con la revolución corporal. El papel central que en su momento asumieron la clase y la psique, en la actualidad lo ha asumido el cuerpo, convertido, al igual que la razón iluminista, en la raíz de todas las opciones.

La explosión extensiva e intensiva de raíces y de opciones puede desestabilizar realmente la ecuación entre raíces y opciones solo en la medida en que se articula con su intercambiabilidad. Vivimos una época de descubrimiento y deconstrucción. Observamos que muchas de las raíces a las que volvimos la mirada eran, al final, opciones disfrazadas. Las teorías y la epistemología feministas, las teorías críticas de la raza, los estudios poscoloniales y la nueva historia significan una contribución decisiva en este campo. De la opción occidental/oriental de la primatología, estudiada por Donna Haraway (1989), a la opción sexista y racista del Estado de bienestar analizada por Linda Gordon (1990, 1991); de la opción denunciada por Martín Bernal (1987) de eliminar las raíces africanas de la *Black Athena* (Atenas Negra) con el fin de intensificar su pureza como raíz de la cultura europea a la opción de blanquear el *Black Atlantic* (Atlántico Negro) para ocultar los sincretismos de la modernidad, como mostró Paul Gilroy (1993), observamos que las raíces de nuestra sociabilidad y racionalidad son, de hecho, optativas, dirigidas más bien a una idea hegemónica de futuro que les dio sentido, y no hacia el pasado que, al final, solo existió para funcionar como espejo anticipado del futuro.

Sin embargo, paradójicamente, este descubrimiento y la denuncia que lleva consigo se trivializan a medida que se profundizan. Porque detrás de la máscara solo existe otra máscara: el saber que las raíces hegemónicas de la modernidad occidental son opciones disfrazadas otorga a la cultura hegemónica la oportunidad de imponer, ahora sin necesidad de disfraces y con gran arrogancia, sus opciones como raíces. El caso más elocuente tal vez sea el *The Western Canon (El canon de Occidente)*, de Harold Bloom (1994). Ahí explica que las raíces son un mero efecto del derecho a las raíces y, éste, un mero efecto del derecho a las opciones. Es cierto que la posibilidad de dicha claridad turbulenta entre raíces y opciones también está abierta a grupos y culturas contrahegemónicos, pero está abierta precisamente en la medida en que refuerza su carácter contrahegemónico.

En la nueva constelación de sentido, raíces y opciones dejan de ser entidades cualitativamente distintas. Ser raíz o ser opción es un efecto de escala y de intensidad. Las raíces son la continuación de las opciones en una escala y con una intensidad diferentes y ocurre lo mismo con las opciones. Esta circularidad permite que el derecho a las raíces y el derecho a las opciones sean mutuamente traducibles. Son isomórficos y se formulan en lenguas y discursos diferentes. Todo se transforma en una cuestión de estilo.

El juego de espejos entre raíces y opciones alcanza la exacerbación en el ciberespacio. En internet, las identidades son doblemente imaginadas: como imaginaciones y como imágenes. Cada quien es libre de crear las raíces que desee y, a partir de ellas, reproducir sus opciones hasta el infinito. Así, la misma imagen puede observarse como una raíz sin opciones o como una opción sin raíces y, en esa medida, pensar en los términos de la ecuación raíces/opciones deja de tener sentido. De hecho, esta ecuación solo parece tener sentido en una cultura conceptual, logocéntrica, que discurre sobre matrices sociales y territoriales (espacio y tiempo) y las somete a criterios de autenticidad. A medida que transitamos hacia una cultura centrada en imágenes, el espacio y el tiempo van siendo sustituidos por los instantes de la velocidad, las matrices sociales van siendo sustituidas por mediatrices y, en el mismo nivel, el discurso de la autenticidad se transforma en una jerga indescifrable. No existe más profundidad que la sucesión de imágenes. Todo lo que está por debajo y por detrás, también está por encima y enfrente. En esta tesitura, tal vez el análisis de Gilles Deleuze (1968) sobre el rizoma adquiere una nueva actualidad. En efecto, Mark Taylor y Esa Saarinen, dos filósofos de los medios, afirman que «el registro imaginario transforma raíces en rizomas. Una cultura rizomática no está ni enraizada ni desenraizada. Nunca sabremos por dónde irán a irrumpir los rizomas» (1994, *Gaping* 9).

La condición de nuestro tiempo es que pasamos por un período de transición. Las matrices coexisten con las mediatrices; el espacio y el tiempo, con los instantes de velocidad; la inteligibilidad del discurso de la autenticidad, con su ininteligibilidad. La ecuación entre raíces y opciones ora hace que todo tenga sentido, ora hace que nada tenga sentido. Estamos frente a una situación más compleja que la de Nietzsche porque, en nuestro caso, tanto se acumulan realidades y apariencias como desaparecen unas y otras. Estas oscilaciones drásticas de sentido son, tal vez, la causa última de la *trivialización de la ecuación entre raíces y opciones*, la tercera manifestación de la desestabilización de esta ecuación en nuestro tiempo.

La trivialización de la distinción entre raíces y opciones implica la trivialización de unas y otras. Aquí reside nuestra dificultad de pensar la transformación social de la actualidad. Es que el *pathos* de la distinción entre raíces y opciones es inherente al modo moderno de pensar la transformación social. Entre más intenso sea ese *pathos,* más se evapora el presente y se transforma en un momento efímero entre el pasado y el futuro. Y, por el contrario, en ausencia de ese *pathos*, el presente tiende a eternizarse y a devorar de igual forma el pasado y el futuro. Tal es nuestra condición actual. Vivimos un tiempo de repetición, y si se acelera esta repetición se produce una sensación de vértigo y de estancamiento a la vez. Es tan fácil e irrelevante caer en la ilusión retrospectiva de proyectar el futuro en el pasado como caer en la ilusión prospectiva de proyectar el pasado en el futuro. El presente eterno conforma la equivalencia entre las dos ilusiones y a la vez las neutraliza. Con ello, nuestra condición asume una dimensión kafkiana: lo que existe no tiene explicación, ni por el pasado ni por el futuro. Existe apenas en un mar de indefinición y de contingencia.

Si la modernidad le quita al pasado su capacidad de irrupción y revelación para entregarla al futuro, el presente kafkiano se la quita al futuro. Lo que irrumpe en el presente kafkiano es errático, arbitrario, fortuito y hasta absurdo.

Por el contrario, hay quien observa en la eternización del presente una nueva tempestad del Paraíso que sustenta el *Angelus Novus*. Según Taylor y Saarinen, en la red telecomunicacional global de realidades digitalizadas, el espacio parece sucumbir en una presencia que no conoce la ausencia, y el tiempo parece estar condensado en un presente que ni el pasado ni el futuro perturban. Que se llegara a alcanzar el gozo de esa presencia en el presente significaría la cristalización de los sueños más antiguos y más profundos de la imaginación religioso-filosófica occidental (1994, *speed* 4).

A mi entender, la tempestad digital en las alas del ángel es virtual y puede ser ligada o desligada a voluntad. Es por lo mismo que nuestra condición es mucho menos heroica y promisoria de lo que la tempestad propone. La presencia, cuya posesión es imaginada por la religión y la filosofía, es la fulguración única e irrepetible de una relación sustantiva, producto de una interrogación permanente, sea ésta el acto místico, la superación dialéctica, la realización de *Geist*, del *Selbstsein*, el acto existencial o el comunismo. La presencia digital es, por el contrario, la fulguración de una relación de estilo, repetible una y otra vez; una respuesta permanente a todos los posibles interrogantes. Se opone a la historia sin tener la conciencia de que es histórica. Por eso imagina el fin de la historia sin tener que imaginarse su propio fin.

Un futuro para el pasado

No es fácil salir de una situación tan convincente en sus contradicciones y ambigüedades, una situación que es tan confortable como intolerable. La eternización del presente implica el fin de los interrogantes permanentes a los que se refiere Merleau-Ponty (1968: 50). La época de repetición puede concebirse como progreso y como su contrario. No es posible pensar la transformación social sin el *pathos* de la tensión entre raíces y opciones, pero tal imposibilidad pierde gran parte de su dramatismo si se juzga que la transformación social, además de impensable, es innecesaria. Esta ambigüedad conduce al apaciguamiento intelectual, que a su vez lleva al conformismo y a la pasividad. Es importante recuperar entonces la capacidad de espanto y que ésta se traduzca en inconformismo y rebeldía. Walter Benjamin, en la primavera de 1940, escribió una advertencia que mantiene su actualidad: «El espanto por el hecho de que las cosas que estamos viviendo [se refiere desde luego al nazismo] 'todavía' sean posibles *no* es un espanto filosófico. No se sitúa en el umbral de la comprensión, a no ser que se entienda que la concepción de la historia de la cual proviene es insostenible» (1980: 697).

En mi opinión, a partir de aquí debemos verificar que la teoría de la historia de la modernidad es insostenible y, por tanto, es necesario sustituirla por otra que nos ayude a vivir con dignidad este momento de peligro y lograr la supervivencia por la profundización de las energías de emancipación. Lo más urgente es contar con una nueva capacidad de espanto y de indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde.

Según la sugerencia de Merleau-Ponty, debemos partir de las significaciones de la modernidad más abiertas y más incompletas. Son éstas las que suscitan la pasión y abren espacios a la creatividad e iniciativa en el ser humano (1968: 45). Porque la teoría de la historia de la modernidad se orientó totalmente al futuro, y el pasado quedó subrepresentado y subcodificado. El dilema de nuestro tiempo reside en que a pesar de que el futuro esté desacreditado, aún es posible, en el ámbito de esta teoría, reanimar el pasado. Para la teoría de la historia, el pasado es una acumulación fatalista de catástrofes que el *Angelus Novus* observa de manera impotente y ausente.

Nuestra tarea consiste en reinventar el pasado para que asuma la capacidad de fulguración, irrupción y redención que imaginó Benjamin con clarividencia: «Para el materialismo histórico de lo que se trata es de retener una imagen del pasado tal como ésta aparece ante el sujeto histórico, súbitamente, en el momento de peligro» (1980: 695). Esta capacidad de fulguración podrá desarrollarse solo si el pasado deja de ser la acumulación fatalista de catástrofes para ser tan solo la anticipación de nuestra indignación y de nuestro inconformismo. El fatalismo es, en la concepción modernista, el otro lado de la confianza en el futuro. El pasado queda así neutralizado en dos niveles: porque sucedió lo que tenía que suceder y porque lo que haya acontecido en un momento dado ya sucedió y puede llegar a superarse con posterioridad. En esta constelación de ilusiones retrospectivas y de ilusiones prospectivas del pasado solo se aprende a confiar en el futuro.

Es preciso, pues, luchar por otra concepción del pasado, en la que éste se convierta en razón anticipada de nuestra rabia y de nuestro inconformismo. En vez de un pasado neutralizado, un pasado como pérdida irreparable resultante de iniciativas humanas que pudieron elegir entre alternativas. Un pasado reanimado en nuestra dirección por el sufrimiento y por la opresión que fueron causados por la presencia de alternativas que se podían haber evitado. Es en nombre de una concepción del pasado semejante a éste que Benjamin critica la socialdemocracia alemana. Dice «[La socialdemocracia] se dio el gusto de trasladar a la clase trabajadora el papel de libertadora de las generaciones *futuras*. Así le cortó el nervio de la mejor fuerza que tenía. En esta escuela, la clase olvidó tanto el odio como el espíritu de sacrificio. Porque éstos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados» (1980: 700).

Tal vez más que en la época de Benjamin, perdemos la capacidad de enfurecernos y espantarnos frente al realismo grotesco que se acepta solo

porque existe, perdemos la voluntad de sacrificio. Para recuperar una y otra es importante reinventar el pasado como negatividad, producto de la iniciativa humana y, con base en él, construir interrogantes poderosos y adoptar posiciones apasionadas que tengan la capacidad de despertar sentidos fecundos.

Entonces es conveniente identificar el sentido de los interrogantes en un momento de peligro como el que estamos atravesando. Tal identificación se da en dos momentos. El primero es el de la pretendida eficacia de los interrogantes poderosos. Acudo a una expresión un tanto idealista de Merleau-Ponty (1968: 44) y pienso que para que los interrogantes poderosos sean eficaces, deben ser monogramas del espíritu sobre las cosas. Deben irrumpir por la intensidad y por la concentración de energía interior que transportan. Tal irrupción, en las condiciones actuales, solo ocurre si los interrogantes poderosos se traducen en imágenes desestabilizadoras. Son esas imágenes las únicas que pueden restituir la capacidad de espanto y de indignación. En la medida en que el pasado deje de ser automáticamente redimido por el futuro, el sufrimiento humano, la explotación y la opresión que lo habitan se convertirán en un comentario cruel sobre el tiempo presente, inadmisible porque aún sucede y porque la iniciativa del ser humano pudo evitarlo. Las imágenes son desestabilizadoras solo en la medida en que todo depende de nosotros y todo podría ser diferente y mejor. Así pues, la iniciativa del ser humano, y no cualquier idea abstracta de progreso, puede fundamentar el principio de esperanza de Ernst Bloch. El inconformismo es la utopía de la voluntad. Como dice Benjamin, «la chispa de la esperanza solo posee el don de deslumbrar en el pasado a aquel historiador que está convencido de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste es el vencedor» (1980: 695).

Las imágenes desestabilizadoras serán eficaces solo si son ampliamente compartidas. Esto me conduce al segundo momento del sentido de los interrogantes poderosos. ¿Cómo lograr que el interrogante esté más distribuido que las respuestas que le fueron dadas? Juzgo que, en el interior de la cultura occidental, en el momento actual de peligro, el interrogante poderoso, para ser ampliamente distribuido, suele incidir más sobre lo que nos une que sobre lo que nos separa. Porque uno de los ardides de la ecuación raíces/opciones fue ocultar, bajo la capa del equilibrio entre una y otra, el predominio total de las opciones, por lo cual tenemos en la actualidad múltiples teorías y prácticas de separación y de varios grados de separación. Por el contrario, carecemos de teorías de unión, y esta carencia resulta grave en extremo en un momento de peligro. La gravedad de tal

carencia no está en sí misma, sino en el hecho de coexistir como una plétora de teorías de la separación. Lo más grave es el desequilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión.

Los poderes hegemónicos que rigen la sociedad de consumo y la sociedad de información han promovido teorías e imágenes que apelan a una totalidad –sea ésta de la especie, del mundo y hasta del universo–, que existe por encima de las divisiones entre las partes que la componen. Sabemos que se trata de teorías e imágenes manipuladoras que ignoran las diversas circunstancias y aspiraciones de los pueblos, clases, géneros, regiones, etc., así como las relaciones de desigualdad, explotación y victimización que han unido las partes que componen esa seudototalidad. Sin embargo, el grado de credibilidad de estas teorías e imágenes consiste en apelar, aunque de manera manipuladora, a una comunidad imaginada de la humanidad en su conjunto. La CNN, en contra de las teorías de la separación, descubrió un universalismo *a posteriori* simultáneamente global e individual, la universalidad y la individualidad del sufrimiento: el sufrimiento ocurre en todas partes; los individuos son los que sufren, no las sociedades.

A su vez, las fuerzas contrahegemónicas han contribuido a ampliar las arenas de entendimiento político; pero, en general, las coaliciones y las alianzas han sido poco eficaces para superar las teorías de la separación, aunque han sido más eficaces para superar las separaciones territoriales que para superar las separaciones que provocan las diferentes formas de discriminación y opresión. Las coaliciones transnacionales han sido más fáciles entre grupos feministas y entre ecologistas o indígenas que entre unos y otros grupos. Esto se debe al desequilibrio entre las teorías de la separación y las de unión. Estas últimas, entonces, deben reforzarse para que se vuelva visible lo que hay de común entre las diferentes formas de discriminación y de opresión: el sufrimiento humano.

La globalización contrahegemónica, que yo he designado «cosmopolitismo subalterno», está inserta en el carácter global y multidimensional del sufrimiento humano. La idea del *totus orbis*, formulada por Francisco de Vitoria, uno de los fundadores del derecho internacional moderno, debe ser reconstituida como globalización contrahegemónica, como cosmopolitismo subalterno. El respeto por la diferencia no puede impedir la comunicación y complicidad que hace posible la lucha contra la indiferencia. El momento de peligro por el que estamos atravesando exige que profundicemos en la comunicación y la complicidad. Debemos hacerlo, no en nombre de una *communitas* abstracta, sino movidos por la imagen desestabilizadora del sufrimiento multiforme causado por la iniciativa humana, tan avasallador

como innecesario. Las teorías de la separación, en este momento de peligro, deben formularse sin perder de vista lo que nos une; y viceversa, las teorías de unión deben formularse tomando en cuenta lo que nos divide. Las fronteras divisoras deben construirse con numerosas entradas y salidas. Al mismo tiempo, es importante mantener en mente que lo que une solo une *a posteriori*.

La comunicación y la complicidad deben darse con apoyo y en varios niveles para que haya un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. A cada nivel le corresponde un potencial de indignación e inconformismo, alimentado por una imagen desestabilizadora. Propongo que distingamos cuatro niveles: el epistemológico, el metodológico, el político y el jurídico.

La comunicación y la complicidad epistemológicas se asientan en la idea de que no existe solo una forma de conocimiento, sino varias, y que es preciso optar por la que favorece la creación de imágenes desestabilizadoras y una actitud de inconformismo frente a ellas. Como lo expliqué en el capítulo 1, defiendo la posición de que no hay conocimiento en general ni ignorancia en general. Cada forma de conocimiento conoce en relación con un cierto tipo de ignorancia y viceversa, cada forma de ignorancia es ignorancia de un cierto tipo de conocimiento. Cada forma de conocimiento implica así una trayectoria de un punto A, designado por la ignorancia, a un punto B, designado por el saber. Las formas de conocimiento se distinguen por el modo en que caracterizan los dos puntos y las trayectorias entre ellos. Esta trayectoria, en la modernidad de Occidente, es, simultáneamente, una secuencia lógica y una secuencia temporal. El movimiento de la ignorancia al saber es también el movimiento del pasado al futuro.

Como expliqué en detalle en el capítulo anterior, creo que el paradigma de la modernidad contiene dos formas importantes de conocimiento: conocimiento-regulación y conocimiento-emancipación. El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado caos, y un punto de conocimiento, denominado orden. El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado colonialismo, y un punto de conocimiento, denominado solidaridad. Si bien estas dos formas de conocimiento están igualmente inscritas en el paradigma de la modernidad, el conocimiento-regulación, durante el último siglo, ha ganado primacía total sobre el conocimiento-emancipación. Con esto, el orden pasó a ser la forma hegemónica del conocimiento, y el caos, la forma hegemónica de la ignorancia. Dicha hegemonía del conocimiento-regulación le permitió recodificar el conocimiento-emancipación en

sus propios términos. Así, lo que era saber en esta última forma de conocimiento, se transformó en ignorancia (la solidaridad se convirtió en caos) y lo que era ignorancia se transformó en saber (el colonialismo fue recodificado como orden). Como la secuencia lógica de la ignorancia al saber es también la secuencia temporal del pasado al futuro, la hegemonía del conocimiento-regulación hizo que tanto el futuro como la transformación social se concibieran como orden, y el colonialismo, como un tipo de orden. De forma paralela, el pasado se concibió como el caos, y la solidaridad como un tipo de caos. El sufrimiento humano puede justificarse así en nombre de la lucha del orden y del colonialismo contra el caos y la solidaridad. Ese sufrimiento humano tuvo, y sigue teniendo, destinatarios sociales específicos –trabajadores, mujeres, minorías étnicas y sexuales–, cada uno de los cuales es considerado peligroso a su modo porque representa el caos y la solidaridad contra quienes es preciso luchar en nombre del orden y del colonialismo. La neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las «clases peligrosas».

Frente a esto, la orientación epistemológica que hace posible la comunicación y la complicidad debe revalorar la solidaridad como forma de conocimiento, y el caos como una dimensión de la solidaridad. En otras palabras, debe pasar por la revalorización del *conocimiento-emancipación* en detrimento del conocimiento-regulación. La imagen desestabilizadora que generará la energía de esta revalorización es *el sufrimiento humano*, concebido como el resultado de toda iniciativa humana que convierta la solidaridad en forma de ignorancia y el colonialismo en forma de saber.

La segunda orientación es metodológica. Las teorías sobre lo que nos une, propuestas por la sociedad de consumo y por la sociedad de información, se asientan en la idea de globalización. Las globalizaciones hegemónicas son, de hecho, localismos globalizados, los nuevos imperialismos culturales[3]. Podemos definir la globalización hegemónica como el proceso por el cual un fenómeno dado o entidad local consigue difundirse globalmente y, al lograrlo, adquiere la capacidad de designar un fenómeno o una entidad rival como local. La comunicación y la complicidad que permite la globalización hegemónica se asientan en un intercambio desigual que canibaliza las diferencias en vez de permitir el diálogo entre ellas. Están bajo la insidia de silencios, manipulaciones y exclusiones.

3 En el capítulo 6 defino y desarrollo el concepto de localismo globalizado y ofrezco una tipología de las globalizaciones contemporáneas.

En contra de los localismos globalizados propongo, como orientación metodológica, la *hermenéutica diatópica*[4]. Se trata de un procedimiento hermenéutico cuya base radica en la idea de que todas las culturas están incompletas y de que los *topoi* de una cultura determinada, por más fuertes que sean, están tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Los *topoi* fuertes son las principales premisas de argumentación dentro de una cultura determinada, las premisas que hacen posible la creación de argumentos y su intercambio. Esta función de los *topoi* genera una ilusión de totalidad con base en la inducción *pars pro toto*. Por eso, la incompletitud de una cultura determinada solo puede validarse a partir de los *topoi* de otra cultura. Los *topoi* de una cultura determinada, vistos desde otra cultura, dejan de ser premisas de argumentación para convertirse en meros argumentos[5]. El objetivo de la hermenéutica diatópica es el de llevar al máximo la conciencia de la incompletitud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra. De ahí su carácter diatópico. La hermenéutica diatópica es un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura. Para dar un ejemplo, en otros trabajos (Santos, 2002; 1998a; 1998b) he propuesto una hermenéutica diatópica entre el *topos* de los derechos humanos de la cultura occidental y el *topos* de la *darma* en la cultura hindú; y entre el *topos* de los derechos humanos y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica, en este caso, en diálogo con Abdullahi Ahmed An-na'im (1990, 1992).

Elevar la incompletitud al máximo de conciencia posible abre posibilidades insospechadas a la comunicación y a la complicidad. Se trata de un procedimiento difícil, poscolonial y posimperial y, en cierto sentido, más allá de la identidad. La propia reflexión sobre las condiciones que la vuelven posible y necesaria es una de las condiciones más exigentes de la hermenéutica diatópica. La energía que la pone en práctica, con un fuerte contenido utópico, proviene de una imagen desestabilizadora que he designado *epistemicidio*, el asesinato del conocimiento. Los intercambios desiguales

4 El concepto de hermenéutica diatópica lo desarrollo en otros trabajos con mayor detalle (Santos, 2002, 1998a, 1998b).

5 En momentos de gran turbulencia, en el pasaje «descendente» de los *topoi* de las premisas de la argumentación, la simple argumentación puede hacerse visible desde dentro de una cultura determinada. De algún modo, es lo que puede ocurrir con la ecuación entre raíces y opciones. En la narración que propongo en este texto, cuestiono tal ecuación como un *topos* fuerte de la cultura eurocéntrica y, al hacerlo, diluyo su carácter de premisa de argumentación y la convierto en simple argumento, la refuto con otros argumentos.

entre culturas siempre han acarreado la muerte del conocimiento propio de la cultura subordinada y, por lo mismo, de los grupos sociales que la practican. En los casos más extremos, como el de la exclusión europea, el epistemicidio fue una de las condiciones del genocidio. La pérdida de confianza epistemológica por la que atraviesa la ciencia moderna logra identificar el ámbito y la gravedad de los epistemicidios cometidos por la modernidad hegemónica eurocéntrica. La imagen de tales epistemicidios será más desestabilizadora cuanto más consistencia tenga la práctica de la hermenéutica diatópica.

La tercera orientación para lograr un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión es política, y la he designado, siguiendo a Richard Falk, «gobierno humano» (*human governance*). Las teorías hegemónicas de la unión, comenzando por la economía de mercado y por la democracia liberal, están generando formas de barbarie, de exclusión y de destitución que redundan en prácticas de neofeudalismo. A su vez, las teorías contrahegemónicas de separación, como por ejemplo las que subyacen en muchos movimientos y políticas de identidad, han redundado en ciertas ocasiones en prácticas fundamentalistas o neotribales porque no cuentan con el contrapeso de las teorías de la unión.

Es por estas dos vías opuestas, pero convergentes en sí, que estamos viviendo una época de exceso de separatismo y de segregacionismo. Es necesario construir una imagen desestabilizadora, la imagen del *apartheid global*, un mundo de guetos sin entrada ni salida, que anda errante en un mar de corrientes colonialistas y fascistas. Esta imagen desestabilizadora constituirá la energía de la orientación política del gobierno humano. En la línea de Falk, entiendo dicho gobierno como todo criterio normativo que «facilite la comunicación a través de divisiones de civilización, nacionalistas, étnicas, clasistas, generacionales, cognitivas y sexuales», pero que lo hace con «respeto y celebración de la diferencia y una actitud de extremo escepticismo para con los sobresaltos exclusivistas que niegan los espacios de expresión y descubrimiento de los otros, así como para las variantes del universalismo que ignoran las circunstancias desiguales y las aspiraciones de los pueblos, clases y regiones» (1995: 242). En otras palabras, el gobierno humano es un proyecto normativo que, «en todos y en cualquier contexto, identifica y restablece constantemente las diversas intersecciones entre lo específico y lo general, y mantiene sus fronteras mentales y espaciales abiertas como entradas y salidas, aunque sigue desconfiando de cualquier versión de pretensión de verdad en cuanto fundamento para el extremismo y la violencia política» (1995: 242). El principio de go-

bierno humano, impulsado por una imagen desestabilizadora –el *apartheid* global– poderosa porque está asociada a la guerra, a las desigualdades abismales y al colapso ecológico, tiene un potencial de oposición muy elevado. Tal vez, más que las orientaciones restantes, tiene un carácter eurocéntrico por su aspiración de totalidad. Representa, así, el máximo de conciencia centrífuga del eurocentrismo al comprometerse con sus víctimas y al aspirar a una totalidad emancipatoria que tenga como centro el sufrimiento de las víctimas.

Para terminar, la orientación jurídica para el momento de peligro que estamos atravesando proviene del derecho internacional. Se trata de la doctrina «patrimonio común de la humanidad», sin duda la doctrina sustantiva más innovadora, también la más vilipendiada, del derecho internacional en la segunda mitad del siglo XX. La existencia de campos sociales, físicos o simbólicos, que son *res communis* y que solo pueden ser administrados en interés de la comunidad, es una condición *sine qua non* de la comunicación y complicidad entre la parte y el todo que aquí se sustenta con el objeto de lograr un mayor equilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. Si el todo, sea éste la especie, el mundo o el universo, no tiene un espacio jurídico propio, quedará sujeto a los dos criterios básicos de separación de la modernidad: la propiedad, en la que se asienta el capitalismo mundial, y la soberanía, en la que se asienta el sistema interestatal. El monopolio jurídico detentado por estos dos criterios ha destruido, o ha amenazado destruir, recursos naturales y culturales de importancia vital para la sustentabilidad y calidad de vida en la Tierra. El fondo marino, la Antártida, la Luna y otros cuerpos celestes, el espacio exterior, el ambiente global, la biodiversidad[6] son algunos de los recursos que, si no son administrados por *trustees* de la comunidad internacional en favor de las generaciones presentes y futuras, sufrirán un desgaste tal que la vida en la Tierra se hará intolerable hasta dentro de los guetos de lujo que componen el *apartheid* global. La imagen desestabilizadora que surge de aquí es la *parábola de la tragedia de los comunes* enunciada por Garrett Hardin (1968)[7]. Como los costos del uso individual de los bienes

6 La Unesco también considera el patrimonio cultural como patrimonio común de la humanidad. En este caso, y desde mi perspectiva, es el mismo patrimonio, y no su degradación, el que debe constituir una imagen desestabilizadora: imagen de las condiciones de barbarie en que se produjeron los tesoros culturales. El patrimonio, por ello, solo puede ser considerado patrimonio común de la humanidad si se observa desde la perspectiva de Benjamin cuando afirma: «No hay documento de la cultura que no sea, al mismo tiempo, un documento de la barbarie» (1980: 696).

7 Un análisis importante de esta parábola puede leerse en Pureza (1995: 281).

comunes son siempre inferiores a su beneficio, los recursos comunes, al ser agotables, se encuentran irremediablemente al borde de una tragedia. Esta imagen será más desestabilizadora cuanto más elevada sea la conciencia ecológica global. Y es ésta la que genera la energía de la orientación del patrimonio común de la humanidad. No cabe aquí analizar esta doctrina que se formuló por primera vez en 1967; ni la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar en 1982, cuando fue posible observar la aspiración de los países periféricos a un nuevo orden económico mundial; ni la progresiva desvirtuación de esa doctrina hasta llegar al colapso total en el *Boat Papery* en la Resolución 48/263 de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 28 de julio de 1998 (Santos, 1998a: 245-60; Pureza, 1995)[8].

La dimensión arquetípica del patrimonio común de la humanidad reside en que, mucho antes de haber sido formulada expresamente, esta idea representa la dialéctica de la comunicación entre las partes y el todo que estuvo en el origen del derecho internacional moderno en la Escuela Ibérica del siglo XVI (Pureza, 1995: 264). La distinción de Francisco de Vitoria entre el *jus inter omnes gentes* y el *totus orbis*, y la distinción de Francisco Suárez entre el *jus gentium inter gentes* y el *bonnun commune humanitates* son los arquetipos del equilibrio matricial entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. El hecho de que se haya perdido este equilibrio en favor de las teorías de la separación confiere a la doctrina del patrimonio común de la humanidad un carácter utópico, mesiánico en el sentido de Benjamin. Baste enumerar sus atributos principales: no apropiación; gestión de todos los pueblos; repartición internacional de los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales; utilización pacífica de la investigación científica para beneficio de todos los pueblos, incluida la libertad; conservación para las generaciones futuras (Santos, 1998a). Para que este carácter utópico se desarrolle, es necesario que la idea del patrimonio común de la humanidad salga del discurso y las prácticas jurídicas del derecho internacional –donde siempre será vencido por los principios de propiedad y de soberanía–, y se transforme en un nuevo sentido común jurídico emancipatorio que alimente la acción de los movimientos sociales contrahegemónicos y de las organizaciones no gubernamentales de activismo transnacional.

---

8 Para un análisis detallado y crítico de las vicisitudes de la doctrina del patrimonio común de la humanidad, véase Pureza (1995: 381-531).

Conclusión

Estamos pasando por un momento de peligro que es también un momento de transición. El futuro ya perdió su capacidad de redención y de fulguración, y el pasado aún no la ha adquirido. Ya no somos capaces de pensar la transformación social en términos de la ecuación raíces y opciones, pero tampoco somos capaces de pensar sin ella. El peligro radica en que se eternice el presente y en su capacidad de fulguración kafkiana; en que, una vez desprovistos de las tensiones en que conformamos nuestra subjetividad, nos quedemos con formas simplificadas de subjetividad.

Uno de los síntomas más perturbadores de la subjetividad simplificada es el hecho de que las teorías de la separación y la segregación lleguen a dominar totalmente las teorías de la unión, de la comunicación y de la complicidad. La irrelevancia de la ecuación raíces/opciones reside precisamente en el hecho de que estamos segregados y separados, tanto por las raíces como por las opciones. Por ello, las razones limitadas que invocamos para las segregaciones, tanto hegemónicas como contrahegemónicas, no explican los límites de la segregación.

En este capítulo propuse un nuevo equilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión, una mayor comunicación y complicidad a través de las fronteras. Propuse cuatro imágenes desestabilizadoras –el sufrimiento humano, el epistemicidio, el *apartheid* global y la tragedia de los comunes– que interpelan todas ellas al pasado como iniciativa humana inadmisible, y permiten que éste se reavive y brille en nuestra dirección. Estas imágenes son eso, imágenes. No son ideas, porque las ideas perdieron toda capacidad de desestabilización. Se trata de nuevas constelaciones donde se combinan ideas, emociones, sentimientos de espanto y de indignación, pasiones de sentidos inagotables. Son monogramas del espíritu puestos a la disposición de nuevas prácticas rebeldes e inconformistas.

Solo bajo estas condiciones las imágenes desestabilizadoras generarán la energía que logre observar las cuatro orientaciones que nos permitan sobrevivir con dignidad este momento de peligro –el conocimiento-emancipación, la hermenéutica diatópica, el gobierno humano y el patrimonio común de la humanidad–. Son orientaciones en los márgenes de la cultura eurocéntrica, pero aun así, eurocéntricos en su marginalidad. Como se colocan del lado de las víctimas de la hegemonía del eurocentrismo, se constituyen en conciencia de oposición y centrífuga, el máximo posible de conciencia de la incompletitud de la cultura occidental. Piensan la cultura occidental para que la transformación social deje de ser pensada en términos eurocéntricos.

Es por esta razón que el *Angelus* N*ovus* no puede continuar, suspendido de su imponderable levedad, dando la espalda a quien causa tales horrores. Si ello sucede, la tragedia del ángel se convertirá en una farsa, en un interrogante poderoso, en comentario patético. Por el contrario, pienso que frente a la intensidad seductora y monstruosa de las imágenes desestabilizadoras, el ángel terminará por sumergirse en ellas y así obtener la energía necesaria para volar de nuevo, esta vez con prudencia, es decir, con los pies en la tierra. Solo así el ángel despertará a los muertos y reunirá a los vencidos.

Bibliografía

An-na'im, Abdullahi A.
1990 *Toward an Islamic Reformation*. Siracusa: Syracuse University Press.

An-na'im, Abdullahi A. (comp.)
1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Benjamin, Walter
1980 «Uber den Begriff der Geschichte», in: W.B., *Gesammelte Schriften. Werkausgabe*, vol. 2. Frankfurt del Main: Suhrkamp.

Bernal, Martin
1987 *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* vol. 1., *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1885*. London: Free Association Books.

Bloom, Harold
1994 *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages.* N. Y.: Harcourt.

Comesaña, Gloria
1993 «Walter Benjamin: la historia entre teología y revolución», *Revista de Filosofía*. Maracaibo: Universidad de Zulia, 16/17.

Deleuze, Gilles
1968 *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.

Falk, Richard
1995 *On Human Governance: Toward a New Global Politics.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park.

GILROY, Paul
1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness.* Cambridge: Harvard University Press.

GORDON, Linda
1990 *Woman's Body, Woman's Right. Birth Control in America,* ed. corregida y aumentada. N. Y.: Penguin.

GORDON, Linda (comp.)
1991 *Women, the State and Welfare.* Madison: The University of Winconsin.

GROTIUS, Hugo
1964 *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, vol. ii. N. Y. : Oceana Publications.

HARAWAY, Donna
1989 *Primate Visions*. N.Y.: Routledge.

HARDIN, Garrett
1968 «The Tragedy of the Commons», *Science*, 162.

HOMANS, Peter
1993 *Jung in Context*, 2nd. ed. Chicago: University of Chicago Press.

HUNTINGTON, Samuel
1993 «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3.

MERLEAU-PONTY, Marcel
1968 *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*. Paris : Gallimard.

PRIGOGINE I. et I. Stengers
1979 *La Novuvelle Alliance: Metamorphose de la Science*. Paris : Gallimard.

PRIGOGINE, I.
1980 *From Being to Becoming*. San Francisco: Freeman.

PUREZA, José Manuel
1995 *O Patrimonio Comùm da Humanidade: Rumo a un Direito Internacional da Solidaridade?*, Coimbra: Facultade de Economía da Universidade de Coimbra.

RIBEIRO, António Sousa
1995 «Walter Benjamin, Pensador da Modernidade». *Oficinas do CES*, 41.

ROUSSEAU, Jean Jacques
1989 O Contrato Social, 3° ed. Mem Martins: Publicaçoes Europa-América.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1995 *Toward a New Common Sense, Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition.* N. Y.: Routledge.
1998a *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.* ILSA-Universidad Nacional de Colombia.
1998b *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad.* Siglo del hombre-Uniandes.

TAYLOR, Mark and Esa SAARINEN
1994 *Imagologies: Media Philosophy.* N. Y.: Routledge.

TUCK, Rirchard
1979 *Natural Rights Theories: Their Origin and Development.* Cambridge: Cambridge University Press.

VAN DER ABBEELE, Georges
1992 *Travel as Metaphor.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

VICO, Giambattista, BERGIN and FISH (ed)
1961 *The New Science of Giambattista Vico*. N. Y.: Anchor Books, Garden City.

Capítulo 6
NUESTRA AMÉRICA: LA FORMULACIÓN DE UN NUEVO PARADIGMA SUBALTERNO DE RECONOCIMIENTO Y REDISTRIBUCIÓN*

A lo largo de este capítulo contrasto el paradigma de nuestra América –esto es, mi propuesta de construir en el siglo XXI formas de conocimiento e interacción social no coloniales, solidarias y cosmopolitas– con el paradigma de la América europea del siglo XX –colonial y excluyente– que critico al comienzo del texto. Como se explica más adelante, el nombre que doy a mi propuesta es tomado del título del conocido ensayo de José Martí, «Nuestra América», publicado en 1891. Para distinguir estos dos usos del término, en el resto del texto nuestra América denota mi propuesta, en tanto que «Nuestra América» hace alusión al texto de Martí.

El siglo de Europa y América

Según Hegel, como lo vimos en el capítulo anterior, la historia universal se encamina de Oriente hacia Occidente. Asia es el comienzo, mientras que Europa es la meta última de la historia universal, en donde la trayectoria de la civilización humana resulta consumada. En Hegel, la noción bíblica y medieval de la sucesión de imperios (*translatio imperii*) se convierte en la senda victoriosa de la idea universal. En cada época ciertas personas asumen la responsabilidad de conducir la idea universal y, por consiguiente, pasan a ser sujetos históricamente universales, un privilegio que se ha transmitido de Asia a Grecia, luego a Roma y finalmente a los alemanes. Para Hegel, América, o mejor dicho, Norteamérica, abriga un futuro que resulta ambiguo, ya que el mismo no colisiona con la realización máxima de la historia universal europea. En efecto, el futuro de (Norte) América sigue siendo el de Europa, un futuro que ha sido forjado por una porción residual de la población europea.

---

* Traducido por Antonio Barreto, de «'Nuestra América': Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Theory, Culture and Society*, 18 (2-3). 1-33.

Este pensamiento hegeliano se encuentra en la base de la concepción dominante que percibe el siglo XX como el siglo americano: el siglo de la América europea. En esta noción se encuentra implicada la idea de que la americanización del mundo, empezando por la americanización misma de Europa, no es más que un efecto del truco de la razón universal europea, la cual, al alcanzar el lejano oeste y al enfrentarse al exilio al que Hegel la había condenado, fue forzada a regresar, a dar marcha atrás sobre sus mismas huellas para seguir de nuevo su trayectoria de hegemonía sobre Oriente. De esta manera la americanización, como una forma hegemónica de la globalización, es el tercer acto de la obra teatral milenaria de la supremacía de Occidente. El primer acto, claramente infructuoso, lo constituyeron las Cruzadas, que de esta forma iniciaron el segundo milenio de la era cristiana; el segundo acto, que tuvo lugar hacia la mitad de dicho milenio, consistió en los descubrimientos y la consecuente expansión europea. Dentro de la lógica de esta concepción milenaria, el siglo de la América europea reviste escasa novedad; no es algo más que otro siglo europeo, el último del milenio. Europa, después de todo, siempre ha contenido varias Europas, algunas de ellas dominantes, otras dominadas. Estados Unidos de América es la última versión de una Europa dominante y, al igual que sus predecesoras, ejerce su poder incontrovertible sobre las otras Europas dominadas. Los señores feudales del siglo XI tenían y deseaban tan poca autonomía respecto al Papa Urbano II –quien los alistó para emprender la empresa de las Cruzadas–, como la tuvieron y la desearon los países de la Unión Europea respecto a los Estados Unidos del presidente Bill Clinton –quien los alistó para emprender las guerras de los Balcanes[1]–. De uno a otro episodio, lo único que ha resultado restringido es la concepción reinante del Occidente dominante. Entre más restrictiva la concepción de Occidente, más cercano se encuentra Oriente. El Kosovo de finales del siglo XX es la Jerusalén del ayer.

Bajo estas condiciones resulta difícil pensar en cualquier alternativa al régimen actual de las relaciones internacionales, el cual se ha convertido en el elemento central de lo que he denominado como la globalización hegemónica, que examino en detalle en el capítulo 6. Aun así, la formulación de dicha alternativa no es solo necesaria sino también urgente. En efecto, en tanto el régimen vigente ha venido perdiendo coherencia, en la misma medida se ha convertido en un sistema cada vez más violento e impredecible, amplificando de este modo la vulnerabilidad de grupos, re-

---

1 Sobre la relación entre el Papa y los señores feudales en tiempos de las Cruzadas, véase Gibbon (1928, vol. 6: 31).

giones y naciones subordinados. El peligro verdadero, tanto para las relaciones domésticas como para las internacionales, consiste en el surgimiento de lo que llamo los fascismos sociales. Walter Benjamin, huyendo de Alemania pocos meses antes de su muerte, escribió su libro *Theses on the Theory of History* (1980) (*Tesis sobre la teoría de la historia*), impulsado por la idea de que la sociedad europea de aquel entonces estaba sufriendo una época de peligro. Considero que hoy día también estamos viviendo una época de peligro. En los tiempos de Benjamin el peligro consistió en el ascenso del fascismo como régimen político. En nuestro tiempo, el peligro reside en el ascenso del fascismo como régimen social. A diferencia del fascismo político, el fascismo social es pluralista, coexiste fácilmente con los regímenes democráticos y sus coordenadas espacio-temporales preferidas, en lugar de ser nacionales, se expanden local y globalmente.

Como lo explico en el capítulo 8, el fascismo social consiste en un conjunto de procesos sociales por los cuales masas extensas de población son marginadas o expulsadas de cualquier tipo de contrato social. Dichas masas son rechazadas, excluidas y arrojadas hacia una suerte de estado de naturaleza hobbesiano, ya sea porque nunca han sido parte de contrato social alguno y probablemente jamás lo serán –me refiero a las clases bajas precontractuales a lo largo de todo el mundo, cuyo mejor ejemplo probablemente son los jóvenes de los guetos urbanos–, o porque han sido excluidas o desechadas de cualquiera de los contratos sociales de los que habían formado parte con anterioridad –me refiero a las clases bajas poscontractuales, los millones de trabajadores del posfordismo así como los campesinos después del colapso de los proyectos de reforma agraria o de otro tipo de proyectos de desarrollo.

El fascismo, como régimen social, se muestra con el colapso de las expectativas más triviales de las personas que viven bajo su influencia. Lo que nosotros llamamos sociedad es un cúmulo de expectativas estables que van desde el horario de la ruta del metro hasta el salario al final de cada mes o la búsqueda de trabajo luego de haber finalizado estudios en la universidad. Estas expectativas logran consolidarse gracias a la presencia de un conjunto de parámetros y equivalencias compartidos: para un trabajo dado existe un pago determinado; para un crimen específico, un cierto castigo; para un riesgo preciso, un seguro establecido. Los sujetos que viven bajo el poder del fascismo social son despojados de los diversos parámetros y equivalencias compartidos, y, por lo tanto, del acervo de expectativas estables. Ellos viven un constante caos de expectativas en donde las acciones más triviales pueden terminar encontrándose con las con-

secuencias más dramáticas. Asimismo, se ven expuestos a una diversidad de riesgos sin que ninguno esté cubierto por un seguro. Gualdino Jesús, un indígena Pataxó del nororiente brasileño, representa la magnitud que revisten dichos riesgos. Había llegado a Brasilia para tomar parte en la marcha de los campesinos sin tierra. La noche era cálida y decidió dormir en una banca del paradero de buses. En las horas de la madrugada fue asesinado por tres jóvenes de clase media, uno de ellos hijo de un juez y otro hijo de un militar. Como tiempo más tarde se lo confesaron a la policía, mataron al indígena para divertirse. Ni siquiera «sabían que era un indígena, pensaban que se trataba de un vagabundo de la calle». Estos sucesos son expuestos como una parábola de lo que denomino fascismo social.

De esta manera, es probable que el fascismo social se extienda en el futuro, y múltiples señales llevan a pensar que se trata de una probabilidad inminente. Si se permite que la lógica del mercado se expanda desde la economía hacia otros ámbitos de la vida social, para así convertirse en el único criterio con el que se mide el nivel de éxito de las interacciones sociales y políticas, la sociedad llegará a ser ingobernable y éticamente repugnante. Dentro de este contexto, cualquier tipo de orden al que se acceda será de índole fascista, como de hecho Schumpeter (1962) y Polanyi (1957) lo presagiaron décadas atrás.

No obstante resulta importante tener presente que, como mi ejemplo lo muestra, no es únicamente el Estado la instancia que puede volverse fascista, ya que las relaciones sociales –locales, nacionales e internacionales– también pueden llegar a serlo. La dislocación presente en la inclusión y en la exclusión de las relaciones sociales ya se ha tornado en un factor tan pronunciado que se ha convertido en una dislocación espacial: las personas incluidas viven en las zonas civilizadas, mientras las excluidas lo hacen en las zonas salvajes. Diverso tipo de cercas y vallas son erigidas entre ellos (condominios cerrados o vecindarios con entradas vigiladas). Ya que las zonas salvajes son potencialmente ingobernables, el Estado democrático se encuentra democráticamente legitimado para actuar de modo fascista. Y mientras menos controles existan sobre el consenso dominante alrededor de un Estado débil, es más probable que esta realidad se dé. Hoy día cada vez está siendo más evidente que solo un Estado democrático fuerte puede en efecto generar su propia debilidad o, de otra forma, solo él mismo puede promover el surgimiento de una sociedad civil robusta. De no ser así, en cuanto los respectivos ajustes estructurales hayan tenido lugar, en vez de un Estado débil, tendremos que hacerle frente a poderosas mafias, como es el caso actual de Rusia.

En este capítulo sostendré que la construcción de un nuevo paradigma en las relaciones locales, nacionales y transnacionales, basado tanto en el principio de redistribución (igualdad) como en el principio de reconocimiento (diferencia), se presenta como una alternativa frente a la expansión del fascismo social. En un mundo globalizado dichas relaciones deben manifestarse como globalizaciones orientadas en contra de las tendencias hegemónicas (globalizaciones contrahegemónicas). El paradigma que las sostenga, por su parte, debe ir mucho más allá de la implementación de un conjunto de instituciones. En efecto, el mismo implica una nueva cultura política transnacional unida a nuevas formas de pensar al sujeto y a la sociedad. En últimas, entraña un nuevo tipo de derecho «natural» revolucionario, tan revolucionario como lo fueron aquellas concepciones del siglo XVII acerca del derecho natural. Por razones que más adelante se aclararán, designaré a este nuevo derecho «natural» como el derecho cosmopolita barroco.

De otra parte sostengo que a finales del siglo XX, de Europa y América emergió otro siglo, un nuevo y verdadero siglo de América, el cual denomino como el siglo americano de nuestra América. Mientras el primero de ellos lleva consigo la globalización hegemónica, el segundo lleva consigo el potencial de las globalizaciones contrahegemónicas. Ya que este potencial yace en el futuro, el siglo americano de nuestra América perfectamente puede ser el nombre del siglo que estamos viviendo. En la primera parte explicaré lo que entiendo por globalización, centrándome particularmente en la noción de globalización contrahegemónica. Luego, especificaré con detalle los rasgos más sobresalientes que caracterizan la idea de nuestra América, según como ella se concibe a sí misma en el espejo del siglo de Europa y América. En la segunda parte pasaré a analizar el ethos barroco, entendido como el arquetipo cultural propio del sujeto y la sociedad de nuestra América. Mi estudio destaca algo del potencial emancipatorio con el que cuenta el nuevo derecho «natural» barroco, entendido como un derecho cosmopolita que, en lugar de basarse en Dios o en una entidad abstracta, encuentra su cimiento en la cultura social y política de diversos grupos sociales cuya vida diaria resulta impulsada por la necesidad de transformar estrategias de supervivencia en fuentes de innovación, creatividad, transgresión y subversión. En la última parte del capítulo trataré de explicar que el potencial contrahegemónico y emancipatorio de nuestra América hasta ahora no ha sido llevado a cabo, y enunciaré el modo como puede hacerse realidad en el siglo XXI. Finalmente identifico cinco áreas –todas ellas profundamente imbuidas en el desarrollo secular de nuestra América–, las cuales, desde mi punto de vista, serán los terrenos más disputados

en las luchas erigidas entre las globalizaciones hegemónica y contrahegemónica, y, por lo tanto, el campo de acción para que tome lugar una nueva cultura política transnacional, así como el derecho «natural» barroco que la legitime. En cada uno de estos terrenos de contienda el potencial emancipatorio de las luchas reposa en la idea de que una política de redistribución no puede ser felizmente adelantada sin que exista una política de reconocimiento, y viceversa.

Sobre las globalizaciones contrahegemónicas

Antes de seguir adelante, permítanme aclarar brevemente –dejando para el capítulo 8 una explicación más detallada del tema– lo que entiendo por las nociones de globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. La mayoría de autores conciben solamente una forma de globalización y, así, rechazan la distinción entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica[2]. Ya que la globalización es asumida como una sola, la resistencia hacia ella por parte de sus víctimas –dando por sentado que es posible resistirse de algún modo a ella– únicamente puede tomar la forma de localización. Por ejemplo, Jerry Mander habla de «ideas acerca de la viabilidad de economías localizadas, diversificadas y de pequeña escala, incrustadas pero no dominadas por las fuerzas externas» (1996: 18). De manera similar Douthwaite afirma que:

> Ya que la falta de sostenibilidad local no puede menguar la sostenibilidad de otras localidades, un mundo sostenible consistiría en la presencia de diversos territorios, cada uno de los cuales sería sostenible de manera independiente a los otros. En otras palabras, en lugar de la presencia de una sola economía global que llegaría a afectar a todas las personas si llegara a hundirse, un mundo sostenible debería contar con una plétora de economías regionales (subnacionales) que obtengan de sus territorios los elementos necesarios del vivir y, por lo tanto, economías que sean ampliamente independientes entre ellas (1999: 171).

De acuerdo con este punto de vista, el giro hacia el nivel local resulta obligatorio. Es la única manera de garantizar la sostenibilidad.

2 Desde perspectivas completamente diferentes coinciden en este punto Robertson (1992), Escobar (1995), Castells (1996), Hopkins y Wallerstein (1996), Mander y Goldsmith (1996), Ritzer (1996), Chossudovsky (1997), Bauman (1998), Arrighi y Silver (1999), Jameson y Miyoshi (1999).

Por mi parte, inicio con el presupuesto de que aquello que denominamos globalización consiste en múltiples series de relaciones sociales; en tanto estas series de relaciones sociales cambian, la globalización también lo hace. En estricto sentido no existe una entidad singular llamada globalización, sino, en cambio, diversidad de globalizaciones, por lo cual deberíamos utilizar este término únicamente en plural. De otra parte, si las globalizaciones consisten en diversos conjuntos de relaciones sociales, y estas últimas están destinadas a acarrear conflictos, entonces también implican la presencia de ganadores y perdedores. En la mayoría de casos el discurso de la globalización trata de la historia de los ganadores tal y como es contada por ellos. En efecto, la victoria aparentemente es tan contundente, que los derrotados terminan desapareciendo del todo del panorama.

Esta es mi definición de globalización: es el proceso mediante el cual una condición o instancia local logra extender su radio de influencia a lo largo del globo y, al desplegar esta acción, desarrolla la capacidad de designar como local a la instancia o condición social con la cual compite.

Las implicaciones más importantes de esta definición son las siguientes. En primer lugar, bajo las condiciones del sistema mundial capitalista de Occidente no se puede predicar una globalización genuina. Lo que nosotros denominamos como globalización, en todos los casos se trata de la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no existe ninguna condición global por la cual nos veamos impedidos de encontrar las raíces locales particulares, los acomodamientos culturales específicos. La segunda consecuencia reside en que la globalización implica la localización, esto es, la localización es la globalización de los perdedores. De hecho, nosotros vivimos en un mundo de localización en la misma medida en la que vivimos en un mundo de globalización. Por lo tanto, sería igualmente acertado, analíticamente hablando, si definiéramos nuestra situación actual y nuestros temas de investigación en términos de localización, en lugar de globalización. La razón por la cual preferimos emplear el último término consiste en que el discurso científico hegemónico tiende a inclinarse por la versión de la historia del mundo narrada por los ganadores. Con el objeto de explicar las relaciones asimétricas de poder que toman lugar en lo que nosotros llamamos globalización, en el capítulo 8 sugiero que diferenciemos cuatro maneras de producción de la globalización misma: el localismo globalizado, el globalismo localizado, el cosmopolitanismo y el patrimonio común de la humanidad. De acuerdo con esta concepción, los dos primeros modos comprenden lo que llamamos globalización hegemónica. Estos son maniobrados por las fuerzas del capitalismo global y se caracterizan

por la naturaleza radical de la integración global que ellos mismos hacen posible, sea mediante la exclusión o a través de la inclusión. Los excluidos, sean individuos o países, e incluso continentes como África, son integrados a la economía global a través de maneras específicas con las que los mismos resultan excluidos de ella. Esto explica por qué, entre los millones de sujetos que viven en la calle, en guetos urbanos, en resguardos, en las tierras mortíferas del Urabá colombiano o de Burundi, en las montañas andinas o en la frontera amazónica, en campos de refugiados, en territorios ocupados, en lugares de explotación en los que se usan a miles de niños como trabajadores, hay más factores en común de lo que en un principio estaríamos de acuerdo en admitir.

Las otras dos formas de globalización –el cosmopolitanismo y el patrimonio común de la humanidad– constituyen lo que denomino globalizaciones contrahegemónicas. A lo largo del globo los procesos hegemónicos de exclusión se han encontrado con diferentes formas de resistencia –iniciativas regionales, organizaciones locales, movimientos populares, redes transnacionales de promoción de causas sociales, o nuevas formas de expansión internacional de grupos de trabajadores–, las cuales pretenden contrarrestar las tendencias de exclusión social, abriendo espacios para la participación democrática, para la conformación de comunidades, para la creación de alternativas frente a las formas dominantes de conocimiento y desarrollo, en resumen, para la consecución de la inclusión social. Tanto estos enlaces locales-globales como los diferentes tipos de activismo que rebasan fronteras constituyen un nuevo movimiento democrático transnacional. Luego de las protestas efectuadas en Seattle (noviembre de 1999) en contra de la Organización Mundial del Comercio, así como aquellas desarrolladas en Praga (septiembre de 2000) en contra del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, este movimiento se ha convertido en un nuevo componente del escenario político internacional y, de modo más general, en parte de la nueva cultura política progresista. Las nuevas redes locales-globales de promoción de causas sociales se han centrado en una diversidad de asuntos: los derechos humanos, el medio ambiente, la discriminación étnica y sexual, la biodiversidad, los estándares laborales, los sistemas alternativos de producción, los derechos de los indígenas, etc. (Casanova, 1998; Keck y Sikkink, 1998; Tarrow, 1999; Brysk, 2000; Evans, 2000).

Este nuevo «activismo que trasciende fronteras» conforma un paradigma emergente que, siguiendo a Ulrich Beck, podríamos designar como una forma de lucha política emancipatoria y transnacional, una especie de *Geist* político de las globalizaciones contrahegemónicas. En este marco,

aún está por ser establecida la credibilidad de la lucha política transnacional, y su sostenimiento en el tiempo es una pregunta abierta. Si evaluamos su grado de éxito e influencia a la luz de los siguientes escenarios –formulación de problemas prioritarios para discusión, cambios en la retórica de los políticos, cambios institucionales, impacto efectivo en políticas concretas–, surge suficiente evidencia para sostener que dichas políticas han logrado confrontar la globalización hegemónica en los dos primeros niveles. Pero aún está por verse el nivel de éxito que alcanzarán y dentro de cuánto tiempo, respecto a los dos últimos y más exigentes niveles de influencia.

Con el objeto de desarrollar mi argumento resulta necesario resaltar dos características de la lucha política transnacional. La primera, que es positiva, consiste en que, de manera contraria a los paradigmas occidentales modernos de transformación social progresista (la revolución, el socialismo, la socialdemocracia), la lucha política transnacional se encuentra mucho más imbuida en la lógica de la política de la igualdad (redistribución) y de la diferencia (reconocimiento). Esto no significa que estos dos tipos de política se encuentren igualmente presentes en los diferentes tipos de luchas, campañas y movimientos. Algunos tipos de luchas pueden privilegiar la promoción de una política de la igualdad. Este es el caso de las campañas en contra de la explotación de los trabajadores en fábricas que producen para multinacionales o de los nuevos movimientos de internacionalismo obrero. Por el contrario, otras clases de luchas pueden llegar a privilegiar el impulso de una política de la diferencia, como es el caso de algunas campañas en contra del racismo y la xenofobia en Europa o de ciertos movimientos en favor de los derechos de los indígenas o aborígenes en Latinoamérica, Australia, Nueva Zelanda e India. E incluso otras luchas pueden llegar a combinar explícitamente el apoyo a la política de la igualdad con aquella propia de la diferencia. Tal es el caso de algunas otras campañas europeas en contra del racismo y de la diferencia, de los movimientos de las mujeres a lo largo y ancho del globo y de las campañas en contra de la depredación de la biodiversidad (o biopiratería), la mayoría de las cuales se han centrado en territorios indígenas y han sido encauzadas por movimientos aborígenes. La articulación entre la redistribución y el reconocimiento se hace mucho más visible una vez que consideramos estos movimientos, iniciativas y campañas como una nueva constelación que reviste significados emancipatorios tanto política como culturalmente, en un mundo que ha sido asimétricamente globalizado. Hasta ahora dichos significados no han logrado reflexionar sobre sí mismos. Uno de los propósitos de estas líneas es trazar una posible trayectoria orientada hacia este fin.

La otra característica de las luchas políticas transnacionales, que es negativa, consiste en que, hasta ahora, en una gran cantidad de movimientos, campañas e iniciativas, las teorías de la separación han tenido mayor preeminencia que las teorías de la unión. En realidad, la lógica de la globalización hegemónica resulta ser la única realmente global, dispuesta de tal forma que hace de aquellos movimientos, campañas e iniciativas, instancias mutuamente apartadas e ininteligibles. Es por esta razón que la noción de globalización contrahegemónica implica un fuerte componente utópico. Asimismo, su significado pleno puede ser comprendido solamente con la ayuda de diversos procedimientos indirectos, de los cuales diferencio tres: la sociología de las ausencias, la teoría de la traducción y las prácticas del *Manifiesto*.

La *sociología de las ausencias* es el procedimiento mediante el cual lo que no existe, o aquello cuya existencia es socialmente inaprensible o inexpresable, se concibe como el resultado contundente de un proceso social dado. La sociología de las ausencias revela o muestra las condiciones, los experimentos, las iniciativas y las concepciones sociales y políticas que, o bien han sido efectivamente suprimidas por las formas hegemónicas de la globalización, o bien ni siquiera les ha sido dado existir, resultando por ello expresables a manera de aspiración o de necesidad. La sociología de las ausencias, en el caso específico de la globalización contrahegemónica, es el proceso mediante el cual los trazos fragmentarios de las luchas contrahegemónicas, así como la insuficiencia de la resistencia local en un mundo globalizado, son construidos. Dicha fragmentación e insuficiencia se deriva de la existencia de vínculos ausentes (no imaginados, desacreditados o que han sido suprimidos), los cuales podrían llegar a conectar tales luchas con otro tipo de luchas que se libran en el globo, para de esta manera vigorizar su potencial de construir alternativas contrahegemónicas creíbles. Mientras más agudo sea el análisis de la sociología de las ausencias, más evidente se hará la percepción de insuficiencia y fragmentación. De todas formas, las concepciones de lo universal y de lo global edificadas por la sociología de las ausencias, lejos de negar o de eliminar lo particular y lo local, los urge y alienta para que avizoren lo que está más allá como condición para mantener alternativas viables, así como una resistencia exitosa.

Un aspecto central de la sociología de las ausencias es la idea de que la experiencia social logra ser forjada a partir de la inexperiencia social. Este es un tabú para las clases dominantes que promueven la globalización del capitalismo hegemónico al igual que su paradigma cultural legitimador: se trata, de una parte, de la modernidad eurocéntrica o lo que Scott Lash

llamó la alta modernidad (1999), y, de la otra, lo que en el capítulo 1 llamé posmodernismo celebratorio. Las clases dominantes siempre han asumido como un hecho su experiencia particular de tener que sufrir las consecuencias de la ignorancia, la mezquindad o el peligro de las clases dominadas. Pero, asimismo, siempre han pasado por alto su propia inexperiencia en el sufrimiento, la muerte y el latrocinio que les ha sido impuesta como experiencia a los pueblos, los grupos o las clases oprimidas[3]. Para estos, no obstante, resulta crucial incorporar como parte de su experiencia la inexperiencia de los opresores en cuanto al sufrimiento, la degradación o la explotación que les ha sido impuesta a los oprimidos. La práctica de la sociología de las ausencias es la que inserta el cosmopolitismo en las luchas contrahegemónicas, esto es, la apertura hacia el otro, así como el acceso a un conocimiento más fructífero. Esta es la clase de conocimiento que Retamar tiene en mente cuando afirma: «solo hay un tipo de persona que verdaderamente conoce en su totalidad la literatura de Europa: el colonizado» (1989: 28).

Para que dicha apertura sea una realidad resulta necesario contar con el respaldo de un segundo procedimiento: *la teoría de la traducción*. Una lucha local determinada (por ejemplo, una lucha en defensa de causas indígenas o feministas) únicamente reconoce la existencia de otra (por ejemplo, una lucha en defensa de causas ambientales o laborales) en tanto ambas pierdan algo de su carácter local o particular. Esto empieza a suceder en cuanto una inteligibilidad mutua entre las luchas comienza a ser confeccionada. Así, la inteligibilidad mutua resulta ser un prerrequisito de lo que yo llamaría la mezcla interna, autoconsciente, de la política de la igualdad con aquella de la diferencia entre los movimientos, las iniciativas, las redes y las campañas. Es la falta de autoconciencia interna la que ha permitido que las teorías de la separación primen sobre las teorías de la unión. Algunos movimientos, iniciativas o redes se congregan alrededor del principio de la igualdad, y otros alrededor del principio de la diferencia. La teoría de la traducción es el procedimiento que facilita la presencia de una inteligibilidad mutua. En contraste con una teoría general de la acción transformadora, la teoría de la traducción conserva intacta la autonomía de las luchas en cuestión como condición para adelantar la traducción, ya que únicamente lo que es diferente es susceptible de ser traducido. Con ello también se proveen medios mutuamente inteligibles para identificar los

3 Una excepción genial la constituye el ensayo «The Cannibals» (1958), de Montaigne, escrito en los mismos comienzos de la modernidad eurocéntrica.

escenarios que unen y que hay en común entre aquellas entidades que se encuentran separadas por sus diferencias recíprocas. La teoría de la traducción permite la identificación de nexos comunes en las luchas indígenas, feministas, ambientalistas, etc., sin que ello implique desdibujar la autonomía y las diferencias que suscitan cada una de dichas luchas.

El terreno común y unificador, una vez que resulta identificado, se convierte en un principio de acción solo en tanto es asumido como la solución a la fragmentación e insuficiencia de las luchas que aún se encuentran confinadas dentro de su carácter netamente particular y local. Este paso surge gracias a las prácticas del *Manifiesto*. Con ello me refiero a programas de alianza claros, detallados e inequívocos, que resultan tanto viables –debido a que reposan en denominadores comunes– como dinámicos –debido a que ofrecen resultados positivos, esto es, debido a que garantizan ventajas específicas para todos los que participan en los mismos y según el grado y tipo de participación mantenida.

Las luchas políticas transnacionales o la globalización contrahegemónica, concebidas de esta forma, requieren satisfacer condiciones exigentes. Lo que se espera de esta realidad es un equilibrio tenso y dinámico entre la diferencia y la igualdad, entre la identidad y la solidaridad, entre la autonomía y la cooperación, entre el reconocimiento y la redistribución. Por lo tanto, el grado de éxito de los procedimientos mencionados depende de diversos factores culturales, políticos y económicos. En la década de los ochenta, el «giro cultural» contribuyó de manera decisiva a que se destacaran los polos de la diferencia, la identidad, la autonomía y el reconocimiento. No obstante, esto ocurrió frecuentemente de un modo culturalista, es decir, restándole importancia a los factores políticos y económicos involucrados. De esta manera los polos de la igualdad, la solidaridad, la cooperación y la redistribución fueron ignorados. Al comenzar este nuevo siglo, luego de casi veinte años de una implacable globalización neoliberal, el balance entre los polos bivalentes mencionados debe volver a ser revisado. Desde la perspectiva del posmodernismo de oposición, la idea de que no existe reconocimiento sin redistribución resulta central (Santos, 1998b: 121-139). Quizás la mejor manera de formular esta idea hoy día es sirviéndose de un mecanismo moderno, la noción de un metaderecho fundamental: el derecho a tener derechos. Tenemos derecho a ser iguales cuando quiera que existan diferencias que mengüen nuestra posición; tenemos derecho a ser diferentes cuando quiera que razones de igualdad tiendan a uniformizarnos. Así es que nos encontramos frente a un híbrido: es moderno porque se encuentra basado en un universalismo abstracto, pero de otra parte

es formulado de tal manera que termina por avalar un posmodernismo de oposición basado tanto en la redistribución como en el reconocimiento.

Como ya lo he mencionado, las nuevas constelaciones de significado presentes en las luchas políticas transnacionales emancipatorias aún no han alcanzado el estadio de autoconciencia. No obstante, el que esta realidad deba ocurrir en algún momento resulta crucial para la reinvención de una cultura política en el siglo y milenio nuevos que estamos presenciando. La única manera de alentar su surgimiento consiste en excavar las ruinas de las tradiciones marginadas, eliminadas y silenciadas sobre las cuales la modernidad eurocéntrica edificó su propia supremacía. Ellas constituyen «otra modernidad» (Lash, 1999) diferente.

Considero que el siglo americano de nuestra América es el que mejor ha formulado la idea de una emancipación social basada en el metaderecho a tener derechos y en el equilibrio dinámico entre el reconocimiento y la redistribución supuesto por la misma. A su vez, es el que ha mostrado de forma más dramática la dificultad de erigir prácticas emancipatorias efectivas con base en dichos cimientos.

El siglo americano de Nuestra América

«Nuestra América» es el título de un ensayo corto escrito por José Martí, el cual fue publicado en el periódico mexicano *El partido liberal* (enero 30 de 1891). Este artículo, excelente sumario del pensamiento de Martí reproducido en múltiples diarios latinoamericanos de la época, expresa el conjunto de ideas que en mi opinión vendrían a presidir el siglo americano de nuestra América, ideas que serían seguidas, entre otros, por Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro, Mariátegui y Oswald de Andrade.

Las ideas principales de esta agenda son las siguientes. En primer lugar, nuestra América es la antípoda de la América europea. Es la América mestiza que se encuentra en la intersección no pocas veces violenta de las sangres europea, indígena y africana. Es la América capaz de hurgar profundamente los surcos de sus propias raíces para edificar, desde allí, un conocimiento y un sistema de gobierno que en lugar de ser importados, sean adecuados a su realidad circundante. Sus raíces más profundas están constituidas por las luchas que libraron los grupos amerindios en contra de sus invasores, en donde podemos encontrar a los verdaderos precursores del movimiento independentista latinoamericano (Fernández Retamar, 1989: 20). Pregunta Martí: «¿[no se ve] cómo el mismo golpe que paralizó al indio, paralizó a América?». Y responde: «hasta que se haga andar al indio,

no comenzará a andar bien la América» (1963, VIII: 336-7). Aunque en «Nuestra América» Martí se ocupa principalmente del racismo en contra de los indígenas, en otra parte se refiere a las personas de raza negra: «hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro... Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro... De racistas serían igualmente culpables: el racista blanco y el racista negro» (1963, II: 299-300).

La segunda idea de nuestra América es que sus raíces mezcladas fueron fuente de una complejidad infinita, de una nueva forma de universalismo que enriqueció al mundo. Martí afirma: «no hay odio de razas porque no existen razas» (1963, VI: 22). En esta sentencia reverbera la misma clase de liberalismo radical que había impulsado a Simón Bolívar a proclamar que Latinoamérica era «una humanidad pequeña», una «humanidad en miniatura». Este tipo de universalismo localizado y contextualizado vendría a convertirse en uno de los *leitmotiv* de nuestra América.

En 1928, el poeta brasileño Oswald de Andrade publicó su *Manifiesto antropófago*. Por antropofagia entendía la capacidad del americano para devorar todo lo que fuera extranjero e incorporarlo, para así constituir una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante:

> Únicamente lo que no es mío me interesa. El derecho del ser humano [...] el derecho del antropófago [...] en contra de todos los importadores de una conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida. Una mentalidad prelógica para que el señor Levy-Bruhl la estudie [...] Le pregunté a una persona qué era el derecho. Me dijo que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Su nombre era Galli Mathias. Me lo tragué. Antropofagia. Absorción del enemigo sagrado. Volverlo un tótem. La aventura humana. La finalidad terrenal. No obstante, solo las propias elites se las arreglan para ejercer la antropofagia carnal, aquella que lleva consigo el significado más profundo de la vida y evita los males identificados por Freud, los males catequísticos (Andrade, 1990: 47-51).

Este concepto de antropofagia, irónico en sí mismo respecto a la representación europea del «instinto caribe», guarda bastante cercanía con el concepto de transculturización desarrollado por Fernando Ortiz en Cuba tiempo después (1940) (Ortiz, 1973). Para un ejemplo más reciente, cito al antropólogo Darcy Ribeiro en un arranque de humor fino:

> Resulta bastante fácil crear una Australia: tome unos cuantos franceses, ingleses, irlandeses e italianos, arrójelos a una isla desierta, en

> donde matan a los indígenas, y así obtienen una Inglaterra de segunda clase, maldita sea, o de tercera clase, esa mierda. Brasil tiene que darse cuenta que eso es una mierda, que Canadá es una mierda, porque solo es una copia de Europa. Solo para mostrar que es nuestra la aventura de construir una nueva humanidad, el mestizaje en carne y espíritu. Lo mestizo es lo bueno (1996: 104).

La tercera idea fundamental de «Nuestra América» es que, para que nuestra América sea edificada sobre sus cimientos más genuinos, requiere ser equipada con un conocimiento auténtico. De nuevo Martí: «Las trincheras de ideas son más fructíferas que las trincheras de piedra» (1963, VI: 16). Pero, para lograr este cometido, las ideas deben arraigarse en las aspiraciones de las personas oprimidas. Así como «el mestizo autóctono ha conquistado al criollo exótico [...] el libro importado ha sido conquistado por el hombre natural de América» (1963, VI: 17). De aquí el clamor de Martí:

> La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas (Martí, 1963, VI: 18).

El conocimiento contextualizado, que demanda una continua atención a la identidad, el comportamiento y la participación en la vida pública, es lo que realmente diferencia a un país, y no la atribución imperial de civilización. Martí distingue al intelectual del individuo cuya experiencia personal de vida lo ha convertido en una persona sabia. Dice: «no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza» (Martí, 1963, VI: 17).

Así, nuestra América lleva consigo un fuerte componente epistemológico. En vez de importar ideas del extranjero, se deben encontrar las variables de las realidades específicas del continente desde una perspectiva latinoamericana. Ignorar o desestimar este escenario ha ayudado a que los dictadores accedan al poder, y asimismo ha cimentado la tendencia arrogante de los Estados Unidos hacia el resto del continente:

> El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos (Martí, 1963, VI: 22).

Por lo tanto, un conocimiento contextualizado es una condición para que se dé un gobierno igualmente contextual. Como Martí lo señala en otra parte, no resulta posible

> regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyés no se desestanca la sangre cuajada de la raza india (Martí, 1963, VI: 16-17).

La cuarta idea fundamental de nuestra América radica en que se trata de la América de Calibán, y no la de Próspero. La América de Próspero se encuentra en el Norte, pero también rige en el Sur a través de aquellas elites intelectuales y políticas que rechazan las raíces negras e indígenas y en su lugar vuelven sus miradas hacia Europa y los Estados Unidos, para así incorporarlos como modelos que deben ser imitados por encima de los mismos países que tienen vendados sus ojos con una cinta etnocéntrica que diferencia la civilización de los desiertos de la barbarie. En particular, Martí estaba pensando en una de las formulaciones más recientes de la América de Próspero, a saber, la obra del argentino Domingo Sarmiento titulada *Civilización y barbarie,* publicada en 1845 (Sarmiento, 1966). Es justamente en contra de este mundo de Próspero al que Andrade se dirige con su «instinto caribe»:

> No obstante, no fueron los guerreros de las Cruzadas los que vinieron, sino los fugitivos de una civilización que ahora nos estamos devorando, porque somos tan robustos y vengativos como los Jabuti [...] nosotros no habíamos desarrollado la especulación reflexiva. Contábamos con el arte de la adivinación. También contábamos con la política, que es la ciencia de la distribución. Se trata de un sistema social planetario ...Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, Brasil ya había descubierto la felicidad (Andrade, 1990: 47-51).

La quinta idea básica de nuestra América consiste en que su pensamiento político, lejos de ser nacionalista, es internacionalista, fortificado por una postura anticolonial y antiimperialista orientada en el pasado hacia Europa y hoy día hacia los Estados Unidos. Aquellos que piensan que la globalización neoliberal –incluyendo desde el Tratado de Libre Comercio Norteamericano (en inglés, Nafta) hasta el ALCA y la Organización Mundial del Comercio– es un fenómeno nuevo deberían leerse el reporte de Martí sobre el Congreso Panamericano de 1889-90 y la Comisión Monetaria Internacional Americana de 1891. Tal y como Martí anota respecto al Congreso Panamericano:

> Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia (Martí, 1963, VI: 46).

Según Martí, las concepciones dominantes sobre Latinoamérica en los Estados Unidos deben conducir a que aquella desconfíe de todas las propuestas que provengan del Norte. Indignado, Martí increpa:

> Creen en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: «esto será nuestro, porque lo necesitamos». Creen en la superioridad incontrastable de la «raza anglosajona contra la raza latina». Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india, que exterminan. Creen que los pueblos de Hispanoamérica están formados, principalmente, de indios y de negros (Martí, 1963, VI: 160).

La cercanía geográfica entre nuestra América y la América europea, así como la conciencia de la primera sobre todos los peligros que podían surgir del desequilibrio entre ambas, muy pronto llevó a que nuestra América reclamara su propia autonomía reflejada en un modo de pensamiento y de práctica provenientes del Sur: «del Norte hay que ir saliendo» (Martí,

1963, II: 368). La idea de Martí fue producto de muchos años de haber vivido en el exilio en Nueva York, en donde logró familiarizarse bastante bien con «las entrañas del monstruo»:

> En el Norte no hay amparo ni raíz. En el Norte se agravan los problemas, y no existen la caridad y el patriotismo que los pudieran resolver. Los hombres no aprenden aquí a amarse ni aman el suelo donde nacen por casualidad, y donde bregan sin respiro en la lucha animal y atribulada por la existencia. Aquí se ha montado una máquina más hambrienta que la que puede satisfacer el universo ahíto de productos... Aquí se amontonan los ricos de una parte y los desesperados de otra. El Norte se cierra y está lleno de odios. Del Norte hay que ir saliendo (Martí, 1963, II: 367-8).

Resultaría difícil encontrar un pronóstico más clarividente del siglo de la América europea, así como de la necesidad de encontrar una alternativa frente al mismo.

Según Martí, dicha alternativa reside en la unificación de nuestra América y en la afirmación de su autonomía frente a los Estados Unidos. En un texto que data de 1894, Martí escribe: «De nuestra sociología se sabe poco, y de esas leyes, tan precisas como esta otra: los pueblos de América son más libres y prósperos a medida que más se apartan de los Estados Unidos» (1963, VI: 26-7). Pero más ambiciosa y utópica resulta ser la alternativa de Oswald de Andrade:

> Queremos que la revolución caribeña sea más grande que la misma Revolución Francesa. Que sea la unificación de todas las rebeliones eficaces que se hayan emprendido en nombre del ser humano. Sin nosotros Europa ni siquiera hubiera logrado alcanzar su precaria declaración de los derechos del hombre (Andrade, 1990: 48).

Para Martí, en resumen, la exigencia por la igualdad sirve de fundamento para la lucha en contra de la diferencia asimétrica, al igual que la exigencia por la diferencia sirve de base para emprender la lucha en contra de la igualdad asimétrica. El único tipo legítimo de canibalización de la diferencia (la antropofagia de Andrade) es el practicado por los subordinados, ya que únicamente a través de él le es posible a Calibán reconocer su propia diferencia frente a las diferencias asimétricas que le han sido impuestas. En otras palabras, el antropófago de Andrade digiere conforme a las necesidades de sus propias tripas.

El ethos barroco: prolegómeno a un nuevo derecho cosmopolita

La idea de nuestra América no es simplemente el ejercicio intelectual de discusión en los recintos y salones que le inyectó tanto vigor a la cultura latinoamericana en las primeras décadas del siglo XX. Se trata de un proyecto político, o mejor, de un conjunto de proyectos aunados por el compromiso para con los objetivos allí contenidos. Ese fue el compromiso que le acarreó el exilio a Martí y tiempo más tarde su muerte en la lucha por la independencia de Cuba. Como luego lo diría Oswald de Andrade a manera de epigrama: «En contra de las elites vegetales. En contacto con la tierra» (Andrade, 1990: 49). Pero antes de que se convierta en un proyecto político, es importante recordar que nuestra América es una forma de expresión tanto del sujeto como de la sociedad. Es una manera de ser y de vivir permanentemente en un estado de transición y de transitoriedad, creando espacios de frontera, siguiendo acostumbrados al riesgo –con el cual se ha convivido por muchos años, tiempo antes de la invención de la «sociedad del riesgo» (Beck, 1992)–, al hecho de subsistir bajo expectativas bastante inestables en aras de mantener vivo un optimismo visceral frente a la potencialidad colectiva. Este fue el optimismo que hizo que Martí sostuviera acerca del pesimismo cultural vienés de finales del siglo XIX: «gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador» (1963, VI: 17). El mismo tipo de optimismo llevó a Andrade a exclamar: «La alegría resiste contra todo» (1990: 51).

Mientras la dimensión individual y social de nuestra América guarda cercanía con el pensamiento utópico, mantiene diferencias ostensibles con el pensamiento legalista e institucional. Por utopía quiero decir la exploración, mediante la imaginación, de nuevas formas de oportunidad y voluntad humanas. Asimismo, entiendo por ella la posibilidad de cotejar, a través de la imaginación, las necesidades de lo que sea que exista –simplemente porque existe– para lograr acceder a un escenario radicalmente mejor, por el cual vale la pena luchar y del que toda la humanidad tiene derecho a formar parte (Santos, 1995: 479). Este tipo de subjetividad y sociabilidad es lo que denomino, siguiendo a Echeverría (1994), el ethos barroco[4].

Ya sea como manifestación artística o como un período histórico, el barroco, específicamente hablando, es más un fenómeno mediterráneo y

4 El ethos barroco que aquí propongo es bastante diferente al expuesto por Lash en su texto «Baroque melancholy» («La melancolía barroca») (1999, 30). Nuestras diferencias se deben en parte a la disparidad de los lugares en los que basamos nuestro análisis, Europa en el caso de Lash, Latinoamérica en mi caso.

latino, una forma excéntrica de modernidad, es el Sur del Norte, para decirlo de alguna manera. En gran medida su excentricidad se deriva del hecho de que el barroco tuvo lugar en países y en momentos históricos en donde el centro del poder era débil y trataba de simular su fragilidad mediante la exageración de una sociabilidad conformista. La ausencia relativa de un poder central dotó al barroco de un carácter abierto y no acabado que permitió el acrecentamiento de la autonomía y de la originalidad en las fronteras y en la periferia. Debido a su excentricidad y a su exageración, el centro se reprodujo a sí mismo como si estuviera ubicado en los límites de la periferia. Me refiero a la imaginación centrífuga que se vuelve más robusta mientras más lejos estemos de las periferias internas del poder europeo y más cerca permanezcamos a las periferias externas de Latinoamérica. Toda Latinoamérica fue colonizada por centros débiles, a saber, Portugal y España. Portugal fue un centro hegemónico de poder solo por un breve lapso que transcurrió entre los siglos XV y XVI. Por su parte, España inició el descenso de su apogeo un siglo más tarde. Desde el siglo XVII en adelante las colonias de una u otra forma fueron dejadas a su suerte, lo cual configuró una marginalización que hizo posible una originalidad cultural y social específica, ya sea altamente codificada, o caótica, o erudita, o vernácula, o ilegal u oficial. Este mestizaje se arraigó de un modo tan profundo en las prácticas sociales de estos países que vendría a ser considerado como la base de un ethos cultural que es típicamente latinoamericano y que ha prevalecido desde el siglo XVII hasta el presente. Es así como esta forma de barroco, al ser la manifestación extrema de la debilidad del centro, se constituye en un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema.

El barroco, en tanto época de la historia europea, se considera como un tiempo de crisis y de transición. Me refiero a la crisis económica, social y política que fue particularmente evidente en el caso de los poderes que impulsaron la primera fase de la expansión europea. Incluso en el caso de Portugal, la crisis implicó pérdida de independencia. Por razones relacionadas con la sucesión de las monarquías, Portugal fue anexada a España en 1580, y solo logró ganar su independencia nuevamente en 1640. Asimismo la monarquía española, especialmente bajo Felipe IV (1621-65), sufrió una seria crisis financiera que en realidad también se constituyó en una crisis política y cultural. Como Maravall lo señaló, la crisis comenzó con una cierta conciencia de incomodidad e inquietud que «se hizo más aguda en cuanto el tejido social se vio más afectado» (1990: 57). En tiempos

como esos, por ejemplo, los valores y las conductas son puestos en tela de juicio, la estructura de clases sufre determinados cambios, el bandolerismo y las conductas desviadas se incrementan en general, y la rebelión y la sedición se erigen como amenazas permanentes. En realidad se trata de un tiempo de crisis, pero también de un tiempo de transición hacia nuevos tipos de escenarios sociales –los cuales lograron configurarse como consecuencia de un capitalismo emergente y de un nuevo paradigma científico– y hacia nuevos modos de dominación política, basada no solo en la coerción, sino también en la integración cultural e ideológica. En gran medida la cultura barroca se constituyó en uno de dichos instrumentos orientados hacia la consolidación y la legitimación del poder. No obstante, lo que me parece incitante de la cultura barroca es su elemento de subversión y de excentricidad, la debilidad de los centros de poder que buscan obtener legitimación dentro de su seno, el espacio de originalidad y de imaginación que allí toma lugar y la turbulenta faceta social que es promovida por dicha cultura. La configuración de la subjetividad barroca que me propongo desarrollar en estas líneas consiste en un *collage* de materiales históricos y culturales, algunos de los cuales técnicamente no pueden considerarse como pertenecientes al período barroco.

La subjetividad barroca coexiste cómodamente con la suspensión temporal del orden y de los cánones establecidos. Como subjetividad en transición, depende tanto del agotamiento como de la absorción de los cánones. Su temporalidad privilegiada consiste en una transitoriedad sempiterna. Asimismo, carece de las certezas obvias que se siguen de las leyes universales –de la misma forma en que el estilo barroco carecía del universalismo clásico propio del Renacimiento–. Debido a que es incapaz de proyectar su propia repetición *ad infinitum*, la individualidad barroca concentra su atención en lo local, lo particular, lo momentáneo, lo efímero y lo transitorio. Pero lo local no es asumido de una forma localista, esto es, no es experimentado como si se tratara de una ortotopía; a partir de lo local, en cambio, se aspira a crear otro lugar, una heterotopía, o incluso una utopía. Y ya que lo local surge de un sentimiento profundo de vacuidad y de desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes, la comodidad que es facilitada desde dicha instancia no consiste en una comodidad relajada, sino en un sentido de dirección. Aquí, de nuevo, podemos constatar un contraste con el Renacimiento, como Wölfflin nos lo enseña: «en contraste con el Renacimiento, que buscó la permanencia y el reposo en todo, el barroco desde su primer momento tuvo un *sentido de dirección* definido» (Wölfflin, 1979: 67).

La subjetividad barroca es contemporánea con todos los elementos que la componen, y por lo tanto guarda en su seno un desdén por el evolucionismo moderno. Así, podríamos sostener, la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. Y la interrupción resulta importante por dos motivos: permite que se desate tanto la conciencia como la sorpresa. La conciencia no es otra cosa que la autoconciencia suscitada por la falta de mapas (sin mapas que guíen nuestro camino, debemos pisar con el doble de cuidado). Sin una autoconciencia en un desierto de cánones, el desierto por sí solo se convierte en un escenario canónico. Pero la sorpresa, por su parte, realmente consiste en el suspenso. Ella se sigue de la suspensión que ha sido aprehendida por la interrupción. Mediante la suspensión momentánea de su ser, la individualidad barroca intensifica la voluntad y despierta la pasión. «La técnica barroca», sostiene Maravall, consiste en «suspender el arrojo de tal forma que se le impulse, luego de ese momento de pausa, a proyectarse de una manera más efectiva con la ayuda de aquellas fuerzas que se encuentren retenidas y concentradas» (Maravall, 1990: 445).

De esta manera, la interrupción provoca la presencia del asombro y de la novedad, e impide la clausura y la completitud. De aquí el carácter abierto y no acabado de la dimensión social del barroco. La capacidad de asombro, sorpresa y novedad es la energía que precipita la lucha por un anhelo plenamente convincente, en tanto el mismo jamás podrá ser totalmente realizado. El objetivo del estilo barroco, señala Wölfflin, «no es lograr representar un estado perfecto, sino sugerir un proceso incompleto así como un momento hacia su realización» (Wölfflin, 1979: 67).

De otra parte, la subjetividad barroca mantiene una relación bastante especial con las formas. La geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana: es fractal. La suspensión de las formas es un resultado de los usos extremos a los que ellas son sometidas: se trata de la *extremosidad* de Maravall (1990: 421). En lo que a la subjetividad barroca concierne, las formas son el ejercicio de la libertad por excelencia. La gran importancia que reviste el ejercicio de la libertad justifica que las formas sean consideradas con extrema seriedad, aun cuando el extremismo puede resultar en la destrucción de las formas mismas. La razón por la cual Miguel Ángel es correctamente considerado como uno de los antepasados del barroco radica, según Wölfflin, «en el hecho de que él trataba las formas con violencia, con una seriedad terrible que solamente podía encontrar expresión en lo amorfo» (Wölfflin, 1979: 82). Esto es lo que los contemporáneos de Miguel Ángel llamaban *terribilità*. El extremismo en el uso de las formas encuen-

tra su fundamento en una voluntad de grandiosidad que también es la voluntad de asombro tan bien descrita por Bernini: «Que nadie me hable acerca de lo que es pequeño» (Tapié, 1988, II: 188). El extremismo puede ser desplegado de múltiples maneras, para destacar la simplicidad, incluso el ascetismo, o también la exuberancia o la extravagancia, como Maravall lo ha señalado. El extremismo barroco permite que surjan rupturas de continuidades aparentes y mantiene las formas en un estado de bifurcación permanentemente inestable, en términos de Prigogine (1996). Uno de los ejemplos más elocuentes es la obra «El éxtasis místico de Santa Teresa», de Bernini. En esta escultura, la expresión de Santa Teresa es manifestada de tal forma que la representación de religiosidad más intensa de la santa es la representación profana de una mujer disfrutando un orgasmo profundo. La representación del temor se desliza subrepticiamente hacia la representación de lo sacrílego. El extremismo de las formas, por sí solo, permite que la subjetividad barroca tenga la turbulencia y el entusiasmo necesarios para continuar en la lucha por las causas emancipatorias, en un mundo en donde la emancipación ha colapsado o ha sido absorbida por la regulación hegemónica. Hablar de extremismo es referirse a una excavación arqueológica realizada sobre un magma regulatorio, con el objeto de alentar fuegos emancipatorios, sin importar qué tan tenues sean sus rescoldos.

Pero el mismo extremismo que producen las formas, también se las devora. Esta voracidad se muestra de dos formas: el *sfumato* y el *mestizaje*. En la pintura barroca el *sfumato* era la indefinición de siluetas y colores presente entre los objetos, como las nubes y las montañas, o la mar y el cielo. El *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree espacios de cercanía y de familiaridad entre inteligibilidades de diversa índole, haciendo de esta forma que los diálogos interculturales sean posibles y deseables. Por ejemplo, únicamente acudiendo al *sfumato* se vuelve factible darle forma a aquellas configuraciones en donde se combinan los derechos humanos occidentales con otro tipo de concepciones sobre la dignidad humana existentes en otras culturas (Santos, 2002). La coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra y sus fragmentos flotantes en cualquier dirección permanecen abiertos a la presencia de nuevas invenciones y coherencias de formas multiculturales inéditas. El *sfumato* es como un imán que orienta formas fragmentarias hacia nuevas direcciones y constelaciones, apelando a sus contornos más frágiles, irresolutos, e inconclusos. El *sfumato* es, en resumen, una militancia vulnerable.

El *mestizaje*, por su parte, es la manera de llevar el *sfumato* a su extremo más elevado. Mientras el *sfumato* opera mediante la desintegración de las formas y la recuperación de los fragmentos, el *mestizaje* funciona a través de la creación de un nuevo tipo de constelaciones de significado, las cuales son verdaderamente irreconocibles o simplemente blasfemas a la luz de sus fragmentos constitutivos. El *mestizaje* mora en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, para así acceder a la construcción de una lógica nueva. Este proceso de construcción y destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder presentes en las formas culturales iniciales (esto es, en los grupos sociales que las desarrollaban), y es debido a esto que la subjetividad barroca favorece los *mestizajes* en donde las relaciones de poder son reemplazadas por una autoridad compartida (autoridad *mestiza*). Latinoamérica ha facilitado la formación de un suelo particularmente fértil para el surgimiento del *mestizaje*, por lo cual esta región se puede considerar como uno de los territorios de exploración más importantes para la construcción de la subjetividad barroca[5].

El *sfumato* y el *mestizaje* son los dos elementos constitutivos de lo que denomino, siguiendo a Fernando Ortiz, como transculturización. En su libro *Contrapunteo cubano*, publicado en 1940 y cuya fama es bien merecida, Ortiz propone la noción de transculturización para identificar la síntesis resultante de los procesos de desculturización y neoculturización altamente complejos que desde siempre han caracterizado a la sociedad cubana. Para él, los choques y los descubrimientos culturales recíprocos, que en Europa habían venido ocurriendo de manera prolongada a lo largo de cuatro milenios, se dieron en Cuba mediante variaciones súbitas durante los últimos cuatro siglos (1973: 131). Las transculturizaciones precolombinas que tomaron lugar entre los aborígenes del paleolítico y el neolítico fueron seguidas por muchas otras luego de la presencia del «vendaval» europeo. Estos procesos se dieron entre varios tipos de culturas europeas, así como entre éstas y diversas culturas asiáticas y africanas. Según Ortiz, lo que caracteriza a Cuba desde el siglo XVI en adelante es el hecho de que sus pueblos y culturas fueron en su totalidad invasores, personas foráneas,

5 Entre otros, véase Alberro (1992), Pastor *et al.* (1993). Respecto al barroco brasileño, Coutinho (1990: 16) se refiere a un «*mestiçajem* barroco complejo». Véase también el concepto del «Atlántico Negro» (Gilroy, 1993), empleado para expresar el mestizaje que caracteriza la experiencia de vida cultural negra, una experiencia que no es específicamente africana, americana, caribeña o británica, sino todas ellas al mismo tiempo. En el mundo de habla portuguesa, el *Manifiesto antropófago*, de Oswald de Andrade, continúa siendo la obra más notable sobre el tópico del mestizaje.

quienes habían sido desarraigados de su cuna de origen, atraídos por procesos de separación y de transplante hacia una nueva cultura que de esta manera sería forjada (1973: 132). Esta evolución de constantes desajustes y de una transitoriedad persistente permitió que tomaran lugar nuevas constelaciones culturales, las cuales no podían ser reducidas a la suma de los diferentes fragmentos que habían contribuido a su generación. El aspecto positivo de este incesante proceso de transición entre las culturas es lo que Ortiz ha llamado transculturización. Para vigorizar este carácter positivo y novedoso, prefiero referirme a *sfumato* en lugar de desculturización, y a *mestizaje* en lugar de neoculturización. Así, la noción de transculturización hace referencia a la voracidad y al extremismo con que la dimensión social del barroco incorpora las diversas formas culturales. Esta voracidad y extremismo, como referentes de sí mismos, se encuentran notoriamente presentes en el concepto de antropofagia desarrollado por Oswald de Andrade.

El extremismo con el que la individualidad barroca recrea las formas, hace énfasis en la artificiosidad retórica de las prácticas, los discursos y los modos de inteligibilidad. El artificio (*artificium*) es la base sobre la que reposa la subjetividad suspendida entre diversos fragmentos. El artificio permite que la subjetividad barroca se reinvente a sí misma, cuando quiera que las dimensiones sociales que ella conduce tiendan a transformarse en microortodoxias. A través del artificio la subjetividad barroca resulta lúcida y subversiva al mismo tiempo, tal y como el banquete barroco tan bien lo ilustra. La importancia del banquete en la cultura barroca, tanto en Europa como en Latinoamérica, se encuentra bien documentada[6]. El banquete convirtió a la cultura barroca en el primer ejemplo de una cultura de masas en la modernidad. Su carácter ostentoso y de regocijo fue utilizado por los poderes políticos y eclesiásticos como representación de su grandeza, para así reforzar su control sobre las mismas masas. No obstante, a partir de sus tres componentes básicos –desproporción, hilaridad y subversión– el banquete barroco guarda consigo un potencial emancipador.

El banquete barroco se encuentra fuera de toda proporción: requiere una inversión ingente de esfuerzos que, no obstante, son consumados en un momento fugaz y en un espacio bastante limitado. Como Maravall lo afirma:

---

6 Sobre el banquete barroco en México, véase León (1993), y en Brasil (Minas Gerais) véase Ávila (1994). La relación entre el banquete –particularmente el banquete barroco– y el pensamiento utópico continúa siendo un tema para ser explorado. Sobre la relación entre *fouriérisme* y *la société festive*, véase Desroche (1975).

> es empleada una cantidad abundante de materiales costosos, es desplegado un esfuerzo considerable, largos preparativos tienen lugar, un dispositivo complicado es puesto en marcha, todo esto solo para obtener algunos efectos de una extremada corta duración, ya sea en forma de placer o a manera de sorpresa (Maravall, 1990: 488).

Sin embargo, la desproporción genera un tipo de intensificación particular que, a su vez, hace surgir la voluntad del movimiento, la tolerancia por el caos y el gusto por lo inextricable, sin lo cual la lucha por la transición paradigmática no tendría lugar.

La desproporción hace que el asombro, la sorpresa, el artificio y la novedad sean posibles. Pero, sobre todo, ella hace que la distancia díscola y la hilaridad se vuelvan factibles. Ya que la hilaridad no es fácilmente codificable, la modernidad capitalista emprendió batalla en contra de la alegría, por lo cual la risa o la hilaridad empezaron a ser consideradas como algo frívolo, impropio, excéntrico, si no blasfemo. La risa únicamente empezó a ser admitida en contextos altamente codificados de la industria del entretenimiento. Este fenómeno también puede ser constatado en los movimientos sociales modernos anticapitalistas (partidos laboristas, sindicatos e incluso los nuevos movimientos sociales), los cuales han proscrito la risa y el juego por temor a que perturben la seriedad de la resistencia. Al respecto resulta particularmente interesante el caso de los sindicatos, cuyos activistas seminales gozaban de una fuerte amalgama de elementos lúdicos y festivos (los banquetes de los trabajadores) que, no obstante, fueron paulatinamente coartados, hasta que al final la actividad sindical se convirtió en una empresa fatalmente seria y profundamente antierótica. La proscripción de la risa y del juego es parte de lo que Max Weber denominó el *Entzäuberung* del mundo moderno.

La reinvención de la emancipación social, la cual, de acuerdo con lo que sugiero, puede ser alcanzada al escrutar la forma de interacción social (sociabilidad) del barroco, se orienta hacia una nueva invocación al sentido común, que de suyo presupone la carnavalización de las prácticas sociales emancipatorias, así como el erotismo de la risa y el juego. Como Oswald de Andrade lo manifestó: «La alegría resiste contra todo» (1990: 51). La carnavalización de las prácticas sociales guarda una dimensión de autoconciencia significativa: ella hace que la descanonización y la subversión de dichas prácticas sean posibles. Una práctica descanonizadora que no comprenda cómo descanonizarse a sí misma, fácilmente puede caer en la ortodoxia. De igual forma, una actividad subversiva que

no sepa cómo subvertirse a sí misma, fácilmente puede caer en la rutina regulatoria.

Y ahora, finalmente, el tercer rasgo emancipador del banquete barroco: la subversión. Al carnavalizar las prácticas sociales, el banquete barroco despliega un potencial subversivo que se acrecienta más en cuanto el banquete mismo toma mayor distancia de los centros de poder. Dicho elemento subversivo siempre está allí, incluso cuando los propios centros de poder resultan ser los promotores del banquete. Así, no resulta sorprendente que este rasgo subversivo fuera mucho más notorio en las colonias. Al escribir acerca del carnaval en 1920, el reconocido intelectual peruano Mariátegui señaló que, aun cuando había sido una instancia apropiada para la burguesía, el carnaval en realidad era un escenario revolucionario. Ello es así, concluye, debido a que al convertir a la burguesía en un juego de vestidos de armario, el carnaval se constituyó en una parodia implacable sobre el poder y el pasado (Mariátegui, 1974: 127). García de León también describe la dimensión subversiva de los banquetes barrocos y de las procesiones religiosas en el puerto mexicano de Veracruz en el siglo XVII. Al frente marchaban los dignatarios más selectos del Virreinato –los políticos, el clero y los militares– con todas sus insignias reales atalajadas. Al final de la procesión venía el pueblo, imitando a la alta alcurnia tanto en modales como en vestuario, y por lo tanto provocando risa y diversión entre los espectadores (León, 1993). Esta inversión simétrica del inicio y del final de la procesión es una metáfora cultural del mundo al revés, que fue típica de la sociedad de Veracruz de ese entonces: las «mulatas» se vestían como reinas, los esclavos con atuendos de seda, las prostitutas aparentaban ser mujeres decentes y las mujeres decentes pretendían ser prostitutas. Había portugueses africanizados y españoles aindiados[7]. Este mismo mundo al revés es celebrado por Oswald de Andrade en su *Manifiesto antropófago*:

> Pero jamás hemos admitido el nacimiento de la lógica entre nosotros [...] solo en donde hay misterio no hay lugar para el determinismo. Pero, ¿qué tenemos que hacer con esto? Nunca hemos sido catequizados. Vivimos bajo un derecho sonámbulo. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belém-Pará (Andrade, 1990: 48).

---

7 Ávila concuerda en este punto, pero enfatizando el aspecto de la mezcla entre la religión y los motivos considerados como salvajes: «Entre las hordas de negros tocando gaitas, tambores, pífanos y trompetas, también habría, por ejemplo, un excelente «imitador» germano rompiendo el silencio del aire con el llamativo sonido del clarinete, mientras los creyentes blandían devotamente estandartes o imágenes religiosas» (1994: 56).

En el banquete la subversión es codificada, debido a que la misma transgrede el orden pero al mismo tiempo conoce el lugar de dicho orden y no lo cuestiona. Aun así, el código mismo es subvertido por los *sfumatos* que se encuentran entre el banquete y la interacción social cotidiana. En las periferias la transgresión es casi una necesidad. Se trata de una transgresión porque no sabe cómo ser orden, aun cuando sabe que el orden existe. Es debido a esto que la individualidad barroca privilegia las fronteras y las periferias como campos para la reconstrucción del ímpetu emancipatorio.

Todas estas características convierten la sociabilidad generada por la subjetividad barroca en un tipo de sociabilidad o interacción social subcodificada: algo caótica, inspirada por una imaginación centrífuga, localizada entre la desesperación y el vértigo. Este es el tipo de sociabilidad que celebra la revolución y que a su vez revoluciona la celebración. Esta sociabilidad no podría ser más que emotiva y pasional, el rasgo que más distingue a la subjetividad barroca de la alta modernidad, o de la primera modernidad en las palabras de Lash (1999). La racionalidad de la alta modernidad, especialmente luego de Descartes, proscribe las emociones y las pasiones como obstáculos para el progreso del conocimiento y de la verdad. La racionalidad cartesiana, señala Toulmin, exige ser «intelectualmente perfeccionista, moralmente rigurosa y humanamente implacable» (Toulmin, 1990: 198). Pocos aspectos de la vida humana y de las prácticas sociales encajan en dicha concepción de la racionalidad, pero aun así resulta bastante atractiva para aquellos que aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales. Hirschman, en su oportunidad, expuso claramente las afinidades alternativas que se dan entre esta forma de racionalidad y el capitalismo emergente. A medida que los intereses de la gente y de los grupos empezaron a concentrarse alrededor de las ventajas económicas, los intereses que antes habían sido considerados pasiones comenzaron a ser lo opuesto a dichas pasiones e incluso los domadores de las mismas. De allí en adelante, indica Hirschman, «empezó a ser asumido o esperado que, al perseguir sus intereses, los seres humanos fueran firmes, unidimensionales en pensamiento y metódicos, en claro contraste con el comportamiento estereotipado que identifica a los humanos como seres aturdidos y cegados por sus pasiones» (Hirschman, 1977: 44). Por supuesto, el objetivo consistía en crear una personalidad humana «unidimensional». Y Hirschman concluye: «[E]n resumen, se supone que el capitalismo tenía que alcanzar exactamente aquello que muy pronto sería denunciado como su peor rasgo» (1977: 132).

Las recetas cartesiana y capitalista resultan de poca utilidad para la reconstrucción de una personalidad humana que guarde consigo la capacidad y el deseo de acceder a la emancipación social. El significado de las luchas emancipatorias de principios del siglo XXI no puede ser deducido ni del conocimiento demostrativo ni tampoco de una estimación de los intereses involucrados. Así, la excavación emprendida por la subjetividad barroca en este ámbito, más que en cualquier otro, debe centrarse en las tradiciones ajenas o que fueron eliminadas por la modernidad. Esto es, debe fijar su atención en las instancias que tomaron lugar en las periferias físicas o simbólicas, en donde el control de las instancias hegemónicas era más débil –aquellas que se constituyeron como las Veracruces de la modernidad–, o, si retrocedemos en el tiempo, en aquellas instancias más caóticas de la modernidad que surgieron antes de la oclusión cartesiana. Por ejemplo, la subjetivididad barroca busca obtener inspiración de manos de Montaigne, específicamente de la inteligibilidad erótica y concreta que caracterizó su vida. En su ensayo «Sobre la experiencia», luego de afirmar que odiaba los remedios que resultaban más nocivos que la enfermedad, Montaigne escribió:

> Ser víctima de un cólico y abstenerse del placer de comer ostras son dos males en lugar de uno. La enfermedad nos apuñala en un costado, la dieta en el otro. Y ya que existe el riesgo de incurrir en error permítasenos, por pura preferencia, emprender la búsqueda por el placer. El mundo se orienta en la dirección contraria y considera que nada es útil si no es a su vez doloroso; la facilidad despierta sospechas (Montaigne, 1958: 370).

Como Cassirer (1960, 1963) y Toulmin (1990) han precisado respecto al Renacimiento y la Ilustración, cada época generó una individualidad que resulta congruente con nuevos desafíos intelectuales, sociales, políticos y culturales. El ethos barroco es la piedra angular de una forma de subjetividad y de sociabilidad que se encuentra interesada y capacitada para confrontar las formas hegemónicas de globalización y, por lo tanto, para abrirle espacio a otro tipo de opciones contrahegemónicas. Estas opciones no se encuentran en un estado de plena realización y no pueden, por ellas mismas, hacernos pensar en el advenimiento de una nueva era. Pero son lo suficientemente consistentes como para suministrar los cimientos que le sirvan de base a la idea de que estamos ingresando en un período de una transición paradigmática, una era de paso y, por lo tanto, un tiempo decidi-

do a seguir el impulso del *mestizaje*, del *sfumato*, de la hibridación y de todos los otros rasgos que le he atribuido al ethos barroco y, con ello, a nuestra América. La credibilidad progresiva que ha sido obtenida por las formas de individualidad y de sociabilidad nutridas por dicho ethos, gradualmente se convertirá en nuevos tipos de normatividades intersticiales. Tanto Martí como Andrade tenían en mente un nuevo tipo de derecho y una nueva clase de derechos individuales. Para ellos el derecho a la igualdad suponía el derecho a la diferencia, así como el derecho a la diferencia llevaba en su seno el derecho a la igualdad. La metáfora de la antropofagia ofrecida por Andrade es un llamado para que se materialice dicha clase de interlegalidad compleja. Ella es formulada desde la perspectiva de una diferencia subalterna, la cual es el único «otro» que fue reconocido por la alta modernidad eurocéntrica. Los fragmentos normativos intersticiales congregados en nuestra América proveerán las semillas para que nazca un nuevo derecho «natural», un derecho desde abajo localizado en las calles, donde la supervivencia y la transgresión creativa se funden en un patrón cotidiano.

En lo que sigue desarrollaré la idea de esta nueva normatividad en donde la redistribución y el reconocimiento se unen para erigir nuevos proyectos detallados y emancipatorios, los cuales he denominado *nuevos manifiestos*. Pero antes de eso quisiera reparar por un momento en las dificultades que confrontó el proyecto de nuestra América a lo largo del siglo XX. Su elucidación ayudará a iluminar las tareas emancipatorias que aún están por hacer en el siglo XXI.

La contrahegemonía en el siglo XX

El siglo de nuestra América fue un siglo de posibilidades contrahegemónicas. Muchas de ellas siguieron tradiciones de otras partes en el siglo XIX, luego de la independencia de Haití en 1804. Entre dichas posibilidades debemos incluir la Revolución Mexicana de 1910; el movimiento indígena liderado por Quintín Lame en Colombia en 1914; el movimiento sandinista de Nicaragua en los años 20 y 30, y su triunfo en los 80; la democratización radical de Guatemala en 1944; el surgimiento del peronismo en 1946; el triunfo de la Revolución Cubana en 1959; el ascenso de Allende al poder en 1970; el movimiento de los campesinos sin tierra en el Brasil desde los años 80; el movimiento zapatista en México desde 1994.

La mayoría abrumadora de estas experiencias emancipatorias fueron dirigidas en contra del siglo de la América europea o, al menos, tenían

como antecedentes las ambiciones y las ideas hegemónicas del mismo. De hecho, el laboratorio de experimentación de la hegemónica y neoliberal globalización estadounidense, que hoy día se extiende por todo el globo, fue nuestra América, en los albores del siglo XX. Ya que se le permitió formar parte del nuevo mundo al mismo nivel que la América europea, nuestra América fue forzada a ser el mundo más nuevo de dicha América europea. Este privilegio perverso convirtió a nuestra América en un campo fértil para la aparición de experiencias emancipatorias, cosmopolitas y contrahegemónicas, tan estimulantes como dolorosas, tan fervorosas en sus promesas como frustrantes en su cumplimiento.

¿Qué falló en el siglo americano de nuestra América y por qué? Sería una tontería intentar realizar un inventario frente a un futuro tan abierto como el nuestro. No obstante, me atreveré a esbozar algunas ideas, que en realidad tratan de dar cuenta más del futuro que del pasado. En primer lugar, vivir en medio de las «entrañas del monstruo» no es un asunto fácil. Ello facilita un conocimiento más profundo sobre la bestia, como Martí muy bien lo demostró, pero, de otra parte, vuelve verdaderamente difícil el salir a flote con vida, incluso cuando uno le presta atención a la advertencia de Martí: «del Norte hay que ir saliendo» (Martí, 1963, II: 368). De acuerdo con mi línea de pensamiento, nuestra América ha sido doblemente vivificante dentro de las entrañas del monstruo: primero, porque ella comparte con la América europea el continente que ésta desde siempre ha considerado como un espacio vital y una zona privilegiada de influencia; segundo, porque, como Martí lo afirma en «Nuestra América», «nuestra América es la América trabajadora» (1963, VI: 23) y, por lo tanto, en sus relaciones con la América europea, comparte las mismas tensiones y desventuras que han atiborrado las relaciones entre los trabajadores y los capitalistas. En este último sentido, nuestra América no ha fracasado más allá de lo que ha sido el caso de todos los trabajadores alrededor del mundo en su lucha en contra del capital.

Mi segunda idea es que nuestra América no tuvo que luchar únicamente en contra de la incursión imperial de su vecino del Norte. Los Estados Unidos tomaron el control e hicieron del Sur su casa, no solo interactuando con los nativos sino convirtiéndose en un nativo, en la persona de las elites locales y de sus alianzas transnacionales con los intereses estadounidenses. El Próspero del Sur se hizo presente en el proyecto político y cultural de Sarmiento, en los intereses de la burguesía agraria e industrial –especialmente después de la Segunda Guerra Mundial–, en las dictaduras militares de los años 60 y 70, en la lucha en contra de la amena-

za comunista y en los drásticos ajustes estructurales del neoliberalismo. En este sentido, nuestra América tuvo que depender y permanecer atrapada en la América europea, tal y como fue el caso de Próspero y Calibán. Es por esto que la violencia latinoamericana ha tomado de modo más frecuente la forma de guerra civil que la forma propia de la tensión que se dio en Bahía Cochinos.

La tercera idea tiene que ver con la ausencia de hegemonía en el campo contrahegemónico. A la vez que resulta un instrumento crucial para la dominación de clase en las sociedades complejas, el concepto de hegemonía resulta igualmente crucial dentro de las luchas emprendidas en contra de dicha dominación. Entre los grupos oprimidos y dominados debe surgir uno capaz de convertir sus intereses específicos de emancipación en los intereses comunes de todos los oprimidos, para de esta manera tornarse en el hegemónico. Gramsci, vale la pena recordarlo, estaba convencido de que los trabajadores constituían dicho grupo. Sabemos que eso no fue lo que ocurrió en el mundo capitalista, mucho menos hoy en comparación con el tiempo de Gramsci, y muchísimo menos en nuestra América comparada con Europa o con la América europea. Las luchas y los movimientos indígenas, de campesinos, de trabajadores, o de *petit bourgeois* siempre se presentan de manera aislada, entrando en pugna los unos contra los otros, sin que jamás se contemple la teoría de la traducción ni se tengan en cuentan las prácticas del *Manifiesto* arriba referidas. Una de las debilidades de nuestra América, ciertamente advertida en la obra de Martí, fue la de sobreestimar la colectividad de intereses, así como las posibilidades de congregación alrededor de los mismos. En lugar de acceder a la unidad, nuestra América sufrió un proceso de balcanización. Ante esta fragmentación, la unión de la América europea se volvió más eficaz. La América europea se congregó alrededor de la idea de una identidad nacional al igual que de un destino manifiesto: una tierra prometida que estaba destinada a hacer cumplir sus promesas sin importar el costo para las personas que quedaban por fuera de ella.

Mi idea final guarda relación con el propio proyecto cultural de nuestra América. En mi opinión, de manera contraria a los deseos de Martí, la universidad europea y norteamericana jamás le concedió vía plena al desarrollo de la universidad americana. Así lo atestigua:

> ... el patético bovarismo de escritores y académicos [...] que condujo a que algunos latinoamericanos [...] se imaginaran a sí mismos como metropolitanos en exilio. Para ellos, una obra producida en su esfera

> inmediata [...] ameritaba su interés solo cuando la misma había recibido la aprobación de la metrópolis, un tipo de aprobación que les proporcionaba el punto de vista desde el cual juzgar dicha obra (Fernández Retamar, 1989: 82).

En contravía a lo sostenido por Ortiz, la transculturización nunca fue total. En realidad, resultó socavada por diferencias de poder suscitadas entre los distintos componentes que contribuyeron a su configuración. Por mucho tiempo, y quizás más hoy día, en una época de una vertiginosa transculturización desterritorializada encubierta bajo el ropaje de la hibridación, las preguntas acerca de la desigualdad en el poder aún permanecen sin resolver: ¿quién hibrida a quién y en qué? ¿Con cuáles resultados? ¿Y en beneficio de quién? ¿Qué cosas, en el proceso de transculturización, no fueron más allá de la desculturización o el *sfumato* y por qué? Si bien es cierto que la mayoría de culturas fueron invasoras, no es menos cierto que algunas invadieron como amos, mientras otras lo hicieron como esclavos. Quizás no resulta arriesgado hoy día, sesenta años después, pensar que el optimismo antropófago de Oswald de Andrade era exagerado: «pero ningún guerrero de las Cruzadas vino. Solo fugitivos de una civilización a quienes nos estamos devorando, pues somos tan fuertes y vengativos como los Jabuti» (Andrade, 1990: 50).

El siglo de la América europea terminó de manera triunfal, convirtiéndose en el protagonista de la última encarnación del sistema mundial capitalista –y de la globalización hegemónica–. Por el contrario, el siglo americano de nuestra América concluyó de manera desconsolada. Latinoamérica ha terminado importando muchos de los males que Martí había visto dentro de las entrañas del monstruo y, así, la enorme capacidad emancipatoria que ha surgido en su suelo –como lo evidencian los movimientos de Zapata y de Sandino, los movimientos de indígenas y de campesinos, Allende en 1970 y Fidel en 1959, los movimientos sociales, el movimiento de los sindicatos gremiales ABC, la participación ciudadana en el diseño y distribución del presupuesto en varias ciudades brasileñas, el movimiento de los campesinos sin tierra así como la gesta zapatista– o bien ha fracasado o bien cuenta con un futuro incierto. Esta incertidumbre tiende a ser cada vez más acuciante, pues resulta previsible que si la extrema polarización en la distribución de la riqueza mundial ocurrida en las últimas décadas se sigue presentando, la misma requerirá la configuración de un sistema de represión mundial aún más despótico que el actualmente imperante. Con un notable sentido vidente, Darcy Ribeiro escribió en 1979: «Los medios de represión que se requie-

ren para mantener este sistema amenazan con imponerle a los pueblos regímenes tan rígidos y despóticamente eficientes, como nunca antes se había visto en la historia de la inequidad» (1979: 40). Por ello no resulta sorprendente que en las últimas décadas el ambiente social e intelectual latinoamericano se haya visto invadido por una oleada de ideas caracterizadas por un pensamiento cínico, por un pesimismo cultural que resulta manifiestamente inaudito desde el punto de vista de nuestra América.

Las posibilidades contrahegemónicas del siglo XXI

A la luz del análisis precedente, la pregunta que debe ser formulada es si nuestra América puede de hecho seguir simbolizando la voluntad utópica de emancipación y de globalización contrahegemónica, basada en la implicación mutua de la igualdad y la diferencia. Mi respuesta es afirmativa, pero depende de la siguiente condición: nuestra América debe ser desterritorializada y transformada en la metáfora de lucha por las víctimas de la globalización hegemónica en donde quiera que ellas estén, ya sea en el Norte o en el Sur, en el Oriente o en el Occidente. Si repasamos las ideas fundacionales de nuestra América, observaremos que las transformaciones de las últimas décadas han creado las condiciones para que hoy día dichas ideas surjan y prosperen en otras partes del mundo. Examinemos algunas de ellas. En primer lugar, el incremento exponencial de las interacciones adelantadas a través de las fronteras –aquellas de los migrantes, de los estudiantes, de los refugiados, así como de los ejecutivos y los turistas– está dando lugar a nuevas formas de mestizaje, de antropofagia y de transculturización a lo largo y ancho del mundo. El orbe se ha convertido paulatinamente en un mundo de invasores escindidos de un lugar de origen en el que jamás estuvieron o en el que, si llegaron a habitar, sufrieron la experiencia primigenia de ser invadidos. En contravía a un posmodernismo celebratorio, se debe prestar más atención de la que fue concedida en el primer siglo de nuestra América al poder de los diferentes participantes en el proceso de mestizaje. Las desigualdades que surgieron explican la degradación de las políticas de la diferencia (pues el reconocimiento se convirtió en una forma de desconocimiento), y de las políticas de la igualdad (la redistribución terminó siendo incorporada a las nuevas formas de reparación en favor de los pobres promovidas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional).

En segundo lugar, el reciente resurgimiento abominable del racismo en el Norte prefigura una defensa agresiva en contra de la construcción

imparable de las múltiples pequeñas humanidades a las que Bolívar se refirió, en donde las razas se cruzan y se penetran mutuamente en los márgenes de la represión y de la discriminación. Así como los cubanos, en la voz de Martí, lograron proclamar que eran más que negros, mulatos o blancos, así los oriundos de Sudáfrica, Mozambique, Nueva York, París o Londres pueden proclamar hoy día que son más que negros, blancos, mulatos, indígenas, kurdos, árabes, etc. En tercer lugar, el requerimiento de producir o sostener un conocimiento focalizado y contextualizado hoy día se yergue como una exigencia global en contra de la ignorancia y del efecto apabullante provocado por la ciencia moderna, tal como es empleada por la globalización hegemónica. Esta inquietud epistemológica ha ganado una enorme relevancia en los últimos tiempos con los nuevos desarrollos de la biotecnología y la ingeniería genética, así como con la consecuente lucha para defender la biodiversidad de la biopiratería. En este campo, Latinoamérica, una de las principales despensas de la biodiversidad mundial, continúa siendo el hogar de nuestra América junto con otros países de África y Asia que se encuentran en una posición similar. En cuarto lugar, como la globalización hegemónica se ha agudizado, las «entrañas del monstruo» han conseguido mayor proximidad con múltiples pueblos de otros continentes. Hoy día la sociedad de consumo, así como la información y la comunicación promovidas por el capitalismo producen dicha sensación de proximidad. De esta manera se han multiplicado las razones para acudir a un pensamiento cínico al igual que a un impulso de tipo poscolonial. Ningún otro tipo de internacionalismo contrahegemónico parece erigirse en el horizonte. En cambio, múltiples internacionalismos fragmentarios y caóticos se han convertido en parte de nuestra vida cotidiana. En pocas palabras, la nueva nuestra América hoy por hoy se encuentra en condiciones de globalizarse a sí misma y, por lo tanto, de proponerle nuevas alianzas emancipatorias a la vieja nuestra América, como entidad focalizada.

La naturaleza contrahegemónica de nuestra América se hace evidente en su potencial para desarrollar una cultura política transnacional progresista. Esta cultura política estará concentrada en: (1) identificar la diversidad de vínculos locales y globales que se dan en las luchas, los movimientos y las iniciativas existentes; (2) promover el surgimiento de choques entre las tendencias y las presiones de la globalización hegemónica, por una parte, y las coaliciones transnacionales que se resistan a las mismas, por la otra, para así abrirle la posibilidad a la aparición de globalizaciones contrahegemónicas; (3) promover un tipo de autoconciencia interna y externa, para que así las formas de redistribución y reconocimiento estableci-

das entre los movimientos reflejen las formas de redistribución y de reconocimiento que las luchas políticas transnacionales y emancipatorias anhelan ver implementadas a lo largo y ancho del globo.

Hacia los nuevos Manifiestos

En 1998 el *Manifiesto comunista* cumplió 150 años de existencia. El *Manifiesto* es uno de los textos hito en la historia moderna de Occidente. En pocas palabras y con una claridad insuperable, Marx y Engels suministraron con ese documento una mirada global de la sociedad de su propio tiempo, una teoría general del desarrollo histórico y un programa político de corto y largo plazo. El *Manifiesto* es un documento eurocéntrico que irradia una fe inevitable en el progreso, que proclama a la burguesía como la clase revolucionaria que lo hizo posible, y que pronostica la derrota frontal de la burguesía a manos del proletariado como clase emergente capaz de garantizar la continuidad de dicho progreso más allá de los límites impuestos por la propia burguesía.

Algunos de los temas, análisis y llamados que forman parte del *Manifiesto* aún guardan vigencia para el mundo de hoy. No obstante, las profecías de Marx jamás llegaron a hacerse realidad. El capitalismo no sucumbió frente a las filas enemigas que él mismo había creado y la alternativa del comunismo fracasó rotundamente. Asimismo, el propio capitalismo se globalizó de una forma mucho más efectiva que el movimiento del proletariado, y las conquistas de este último, principalmente en los países más desarrollados, consistieron en humanizar, en lugar de superar, dicho capitalismo.

Aun así, los males sociales denunciados en el *Manifiesto* hoy día son tan crónicos como los de aquel entonces. El progreso alcanzado en el interregno ha ido de la mano con el surgimiento de guerras en donde han muerto y siguen muriendo millones de personas. De igual forma, el abismo entre los ricos y los pobres jamás había sido tan amplio como lo es hoy. Como ya lo mencioné, ante la existencia de semejante realidad, considero necesario generar las condiciones para que surjan, no uno, sino diversos nuevos *Manifiestos*, con el potencial de movilizar todas las fuerzas progresistas del mundo. Por fuerzas progresistas me refiero a todos aquellos a quienes les inquieta la expansión del fascismo social*, al cual no consideran como un fenómeno inevitable, y quienes por lo tanto persisten en la crea-

* Para un tratamiento detenido del concepto de «fascismo social», que tiene un significado particular y prominente en la teoría social y política del autor, véase el capítulo 8. (Nota del editor)

ción de otro tipo de alternativas. La complejidad del mundo contemporáneo y la visibilidad creciente de su inmensa diversidad y desigualdad hacen que resulte imposible la elaboración de un solo manifiesto en el que se incluyan y se traduzcan todos los principios de acción. Por lo tanto prefiero concebir la existencia de múltiples manifiestos, abriendo cada uno de ellos sendas factibles que desemboquen en alternativas sociales puntuales frente al fascismo social.

Más aún, los nuevos manifiestos, a diferencia del *Manifiesto comunista*, no serán el logro de unos científicos que observan, solos, el mundo desde su punto de vista privilegiado. Por el contrario, sus nuevos autores serán más multiculturales y se inspirarán en diversos paradigmas del conocimiento, y, así, por efecto de la traducción, emergerán redes de trabajo y de mestizaje, en «conversación con el género humano» (John Dewey), incluyendo expertos en ciencias sociales y activistas que se encuentren involucrados en las luchas sociales presentes en todo el globo.

Los nuevos *Manifiestos* deben concentrarse en los temas y en las alternativas que lleven consigo un mayor potencial para construir globalizaciones contrahegemónicas en las próximas décadas. Desde mi punto de vista, estos son los cinco temas más importantes al respecto. En cada uno de estos tópicos nuestra América provee un vasto escenario de experiencia histórica. De este modo, nuestra América se constituye en el lugar más privilegiado en donde los desafíos propuestos por la cultura política transnacional emergente pueden ser confrontados. Paso a enumerar los cinco temas sin guardar un orden de prioridad entre ellos.

1. La democracia participativa. Junto con el modelo hegemónico de la democracia (liberal y representativa), siempre han coexistido otro tipo de modelos subalternos de democracia, sin importar qué tan marginados o desacreditados sean. Nosotros vivimos en tiempos paradójicos: en el mismo momento de su triunfo más contundente alrededor del globo, la democracia liberal cada vez es menos persuasiva y creíble, no solo en los países de «las nuevas fronteras» sino en aquellos en donde encuentra sus más profundas raíces. Las crisis gemelas de la representación y de la participación son los síntomas más visibles de dicho déficit de credibilidad y, en últimas, de legitimidad. Por otra parte, diferentes comunidades locales, regionales y nacionales en varias partes del mundo han empezado a emprender diversos experimentos e iniciativas democráticas, basadas en modelos alternativos de democracia, en donde las tensiones entre el capitalismo y la democracia, y entre la

distribución y el reconocimiento vuelven a tener vida y se convierten en energía positiva generadora de nuevos contratos sociales más justos y más comprehensivos, sin que importe qué tan localmente circunscritos puedan llegar a ser[8]. En algunos países de África, Latinoamérica y Asia, las formas tradicionales de autoridad y autogobierno han sido revisadas con el objeto de explorar la posibilidad de promover nuevas transformaciones internas y articulaciones con otras formas de gobiernos democráticos.

2. Sistemas alternativos de producción. Una economía de mercado es por supuesto viable, e incluso deseable dentro de ciertos límites. Por el contrario, una sociedad de mercado no resulta viable y, de serlo, sería moralmente repugnante y prácticamente ingobernable. Nada menos que un fascismo social. Una respuesta posible al fascismo social son los sistemas alternativos de producción. Las discusiones en torno a la globalización contrahegemónica tienden a concentrarse en las iniciativas sociales, políticas y culturales, y solo rara vez en las iniciativas de tipo económico, esto es, en las iniciativas locales y globales que promuevan la producción y distribución no capitalista de bienes y servicios, ya sea en espacios rurales o urbanos: las cooperativas, las mutualidades, los sistemas de crédito, el cultivo de terrenos invadidos por parte de campesinos sin tierra, los sistemas sostenibles de tratamiento de aguas, las comunidades de pescadores, los aserraderos ecológicos, etc.[9] En estas iniciativas es donde resulta más difícil establecer vínculos de tipo local-global, y quizás no por otra razón distinta a que dichas iniciativas afrontan de una manera más directa la lógica del capitalismo global que se encuentra detrás de la globalización hegemónica, no solo en la producción sino en la distribución. Otra faceta importante de los sistemas alternativos de producción es que ellos jamás obedecen a una naturaleza exclusivamente económica. En efecto, movilizan los recursos sociales y culturales de tal manera que evitan que el valor social termine reduciéndose al precio del mercado.
3. Ciudadanías y justicias multiculturales emancipatorias. La crisis de la modernidad occidental ha mostrado que el fracaso de los proyectos progresistas relacionados con el mejoramiento de las oportunidades y de las condiciones de vida de grupos subordinados tanto dentro como

8 Al respecto, véase el conjunto de experiencias democráticas analizadas en Santos (org.) (2003a).

9 Al respecto, véanse las experiencias analizadas en Santos (org.) (2003b) y su articulación teórica en Santos y Rodríguez (2003).

fuera del mundo occidental, se debió en parte a la falta de legitimidad cultural. Esto es cierto incluso respecto de los movimientos de derechos humanos, ya que la universalidad de los derechos humanos no puede ser simplemente asumida (Santos, 2002). La idea de la dignidad humana puede ser formulada en diferentes «lenguajes». Las diferencias que de allí surgen, en lugar de ser suprimidas en nombre de universalismos así postulados, deben volverse mutuamente inteligibles a través de traducciones y mediante lo que denomino hermenéutica diatópica. Por hermenéutica diatópica entiendo la interpretación de preocupaciones isomorfas y comunes a diferentes culturas, las cuales son ventiladas por semejantes que son capaces y están dispuestos a argumentar con un pie en una cultura y con el otro en la otra (Santos, 1998, 2002).

Debido a que la construcción de las naciones modernas fue lograda con frecuencia mediante la represión de la identidad cultural y nacional de las minorías (e incluso de las mayorías en ciertos casos), el reconocimiento del multiculturalismo y de la multinacionalidad lleva consigo la aspiración a la autodeterminación, esto es, la aspiración al goce de igualdades diferenciadas así como de un reconocimiento igual. Al respecto, resulta muy importante el caso de los pueblos indígenas. Aun cuando todas las culturas son relativas, el relativismo resulta inadecuado como postura filosófica. Por lo tanto se constituye en un imperativo desarrollar criterios (¿transculturales?) con el objeto de diferenciar las formas emancipatorias de multiculturalismo y autodeterminación de aquellas que son regresivas.

La aspiración del multiculturalismo y la autodeterminación frecuentemente toma la forma social de lucha por la ciudadanía y la justicia. Así, involucra exigencias para que se construyan formas alternativas de derecho y de justicia al igual que nuevas reglas de ciudadanía. La pluralidad de ordenamientos jurídicos, que se ha vuelto evidente con la crisis del Estado-nación, lleva consigo, ya sea implícita o explícitamente, la idea de múltiples ciudadanías que coexisten en el mismo campo geopolítico y, por lo tanto, la idea de la existencia de ciudadanos de primera, segunda y tercera clase. Sin embargo, los ordenamientos jurídicos no estatales pueden también ser el embrión de esferas públicas no estatales, al igual que la base institucional para la autodeterminación, como ocurre en el caso de la justicia indígena: como tales, son formas de justicia comunitaria, local, informal que hacen parte de luchas o iniciativas pertenecientes a algunos de los tres temas arriba

mencionados. Por ejemplo, la justicia comunitaria o popular como componente integral de las iniciativas democráticas participativas; la justicia indígena como componente integral de la autodeterminación y de la conservación de la biodiversidad. El concepto de «ciudadanía multicultural» (Kymlicka, 1995) es el lugar adecuado sobre el cual erigir el tipo de relación mutua entre la redistribución y el reconocimiento que estoy sustentando en estas líneas.

4. La biodiversidad, la competencia entre conocimientos y los derechos de propiedad intelectual. Debido a los avances en las últimas décadas de las ciencias naturales, la biotecnología y la microelectrónica, la biodiversidad se ha convertido en uno de los «recursos naturales» más preciados y perseguidos. Para las firmas farmacéuticas y biotecnológicas, la biodiversidad se está convirtiendo cada vez más en el centro de los desarrollos más espectaculares y por lo tanto más rentables de los años que están por venir. De manera predominante, la biodiversidad se da sobre todo en el así denominado Tercer Mundo, en especial en territorios que históricamente han sido de propiedad de pueblos indígenas o que ellos han ocupado por largo tiempo. Mientras los países tecnológicamente más avanzados pretenden extender el derecho de patentes y los derechos de propiedad intelectual a la biodiversidad, algunos países periféricos, grupos indígenas y redes transnacionales de colaboración a la causa indígena buscan garantizar la conservación y la reproducción de la biodiversidad mediante el establecimiento de un estatus de protección especial para los territorios, las formas de vida y los conocimientos tradicionales de los indígenas y de las comunidades de campesinos. Cada vez se hace más evidente que las nuevas divisiones entre el Norte y el Sur estarán centradas alrededor de la pregunta sobre el acceso a la biodiversidad a escala global.

   Aun cuando todos los temas arriba mencionados suscitan cuestionamientos epistemológicos, en tanto reclaman la validez de conocimientos que han resultado desechados por el conocimiento científico hegemónico, la biodiversidad es probablemente el tópico en donde el choque entre conocimientos rivales es más evidente y a la larga más violento y desigual. Aquí la igualdad y la diferencia son las piedras angulares de las nuevas exigencias epistemológicas *mestizas*.

5. Un nuevo internacionalismo del movimiento de los trabajadores. Como es sabido, el internacionalismo obrero fue una de las predicciones más notorias del *Manifiesto comunista* que nunca llegó a ser realidad. El

capital se globalizó por sí mismo, pero no así el movimiento obrero. Éste se organizó nacionalmente y así, al menos en los países centrales, de manera paulatina empezó a depender del modelo del Estado de bienestar. Es cierto que en nuestro siglo las organizaciones y los vínculos internacionales han mantenido viva la idea del internacionalismo obrero, pero los mismos se volvieron presa de la guerra fría y así su destino siguió los dictados de la guerra fría misma.

En el período posterior a la guerra fría, y como respuesta a los ataques más agresivos de la globalización hegemónica, nuevas e incluso bastante precarias formas de internacionalismo obrero han tomado lugar: el debate acerca de los estándares laborales internacionales; diversos intercambios, acuerdos e incluso creación de agrupaciones institucionales entre los sindicatos de diversos países pertenecientes al mismo bloque económico regional (la Unión Europea, Nafta, Mercosur); la articulación entre las luchas, las exigencias y los reclamos de diferentes sindicatos que representan a los trabajadores de la misma empresa multinacional, pero que laboran en diferentes países, etc.

El nuevo internacionalismo obrero, incluso de forma más directa que los sistemas alternativos de producción, se ha visto enfrentado con la lógica del capitalismo global en su propio territorio: la economía. Su éxito depende de los vínculos «extraeconómicos» que sea capaz de generar a través de las luchas que giran alrededor de los otros cinco temas. Dichos vínculos resultan cruciales para transformar las políticas de la igualdad que dominaron al viejo internacionalismo obrero en una nueva mezcla política y cultural de la igualdad y la diferencia.

Ninguno de estos temas o iniciativas temáticas, si se desarrollan de forma separada, desembocarán exitosamente en el surgimiento de una lucha política transnacional y emancipatoria o de una globalización contrahegemónica. Para que estas propuestas sean exitosas, sus preocupaciones emancipatorias deben embarcarse en procesos de traducción y de trabajos en red, expandiéndose de este modo en movimientos socialmente más híbridos pero políticamente más focalizados. En resumen, lo que se encuentra en juego en términos políticos al iniciar este siglo es que el Estado y la sociedad civil logren ser reinventados de tal forma que el fascismo social llegue a desvanecerse en un eventual futuro. Este ideal debe ser alcanzado mediante la proliferación de esferas públicas de índole local y global, en donde los Estados-nación sean importantes socios pero no facilitadores exclusivos de legitimidad o de hegemonía.

Conclusión: ¿de qué lado estás, Ariel?

Partiendo de un análisis en el que nuestra América fue identificada como la postura subalterna del continente americano a lo largo del siglo XX, en este capítulo se resaltó su potencial contrahegemónico, así como algunas de las razones que llevaron a que su realización quedara truncada. Al repasar la trayectoria histórica de nuestra América, su conciencia cultural y el ethos barroco, se reconstruyeron con dichos cimientos las formas de individualidad y de sociabilidad susceptibles de guardar cierto interés, al igual que el potencial para afrontar los retos impuestos por las globalizaciones contrahegemónicas. La interpretación metafórica de nuestra América vuelve posible una suerte de expansión simbólica que nos permite considerar a la propia nuestra América como el proyecto concreto de la nueva cultura política transnacional reclamada en los albores del nuevo siglo y milenio. Las exigencias normativas de esta cultura política se encuentran imbuidas en las experiencias de vida de los pueblos por quienes nuestra América habla. Dichas exigencias, aun cuando intersticiales y en estado embrionario, apuntan hacia una nueva clase de «derecho natural –un derecho cosmopolita focalizado, poscolonial, contextualizado, multicultural y construido desde abajo.

El hecho de que los cinco temas escogidos como campos de prueba y de desarrollo de la nueva cultura política tengan raíces profundas en Latinoamérica justifica, desde un punto de vista histórico y político, la expansión simbólica de la idea de nuestra América propuesta en estas líneas. Sin embargo, para que no se vuelva a repetir la frustración ocurrida en el siglo anterior, dicha expansión simbólica debe ir más allá e incluir el tropo más ignorado de la mitología de nuestra América: Ariel, el espíritu del aire en *La Tempestad*, de Shakespeare. Como Calibán, Ariel es el esclavo de Próspero. No obstante, además de carecer de la naturaleza deformada de Calibán, Ariel recibe bastante mejor trato por parte de Próspero, quien le promete que lo liberará algún día si le presta sus servicios de modo leal. Como lo he descrito, nuestra América ha tendido a verse a sí misma como Calibán, desatando una lucha constante y desigual en contra de Próspero. Así es como conciben esta situación Andrade, Aimé Cesaire, Edward Braithwaite, George Lamming, Retamar y otros autores (Fernández Retamar, 1989: 13). Pero si bien este es el punto de vista dominante, no es el único. Por ejemplo, en 1898 el escritor francés y argentino Paul Groussac se refirió a la necesidad de defender la vieja civilización europea y latinoamericana del «canibalismo yankee» (Fernández Retamar, 1989: 10). De otra parte, la

figura de Ariel ha servido como fuente de inspiración de múltiples interpretaciones. En 1900 el escritor Enrique Rodó publicó su propio *Ariel*, en donde identificó a Latinoamérica con Ariel, mientras Norteamérica implícitamente estaba representada por la figura de Calibán. En 1935 el argentino Aníbal Ponce vislumbró en Ariel al intelectual, a aquel que se encontraba atado a Próspero de una manera menos brutal que Calibán, pero aun así bajo su servicio, de una forma que se asemeja bastante al modelo que el humanismo renacentista le concedió a los intelectuales: una suerte de mezcla entre el esclavo y el mercenario, indiferente frente a la acción y conformista frente al orden establecido (Fernández Retamar, 1989: 12). Este es el intelectual que Ariel volvió a recrear en la obra de finales de los años sesenta perteneciente a Aimé Cesaire: *«Une tempête: adaptation de 'La Tempête' de Shakespeare pour un theatre nègre»*. Ahora convertido en mulato, Ariel representa al intelectual en permanente estado de crisis.

Dicho esto, sugiero que resulta imperioso darle una nueva identificación simbólica a Ariel. De igual forma resulta importante determinar cuál podría ser su utilidad en la promoción del ideal emancipatorio de nuestra América. Concluiré, por lo tanto, presentando a Ariel como un ángel barroco que sufre tres transfiguraciones.

Su primera transfiguración es el Ariel mulato de Césaire. En contra del racismo y la xenofobia, Ariel representa la transculturización y el multiculturalismo, el mestizaje de carne y espíritu, como lo dijera Darcy Ribeiro. En este mestizaje ya se encuentra tallada la posibilidad de una tolerancia interracial y de un diálogo intercultural. El Ariel mulato es la metáfora de una síntesis factible entre el reconocimiento y la igualdad.

La segunda transfiguración de Ariel ocurre en el intelectual de Gramsci, quien despliega su autoconciencia para saber y determinar de qué lado se encuentra y qué utilidad puede llegar a prestar. Este Ariel, de manera ineludible, se encuentra del lado de Calibán, del lado de todas las personas y grupos oprimidos del mundo. Como tal, mantiene una constante vigilancia epistemológica y política sobre sí mismo, para evitar que su ayuda se vuelva vana o incluso contraproducente. Este Ariel es el intelectual que ha sido formado en la universidad de Martí.

La tercera y última transfiguración es más compleja. Como mulato e intelectual en movimiento, Ariel representa la figura de la intermediación. A pesar de los cambios más recientes en la economía mundial, considero que hay países (o regiones o sectores) de desarrollo intermedio que desempeñan una función de intermediación entre el centro y la periferia del sistema global. En este sentido resultan particularmente importantes paí-

ses como Brasil, México o India. Los primeros dos países vinieron a reconocer su carácter multicultural y pluriétnico solo a finales del siglo XX. Este reconocimiento se presentó como el resultado de un proceso histórico doloroso en cuya evolución la supresión de la diferencia (por ejemplo, en Brasil «la democracia racial» y en México «el asimilacionismo» y el mestizo como «la raza cósmica»), en lugar de la apertura de espacios para acceder a una igualdad republicana, condujo a las formas más ominosas de desigualdad. Estos países intermedios, tal y como el Ariel de la obra de Shakespeare, en lugar de unirse entre sí y con otros países igualmente provenientes de la franja de Calibán, han empleado su peso económico y poblacional para tratar de ganarse un trato privilegiado por parte de Próspero. Así, actúan de manera aislada con la esperanza de maximizar sus posibilidades de éxito por sí mismos.

Como lo he argumentado en este capítulo, el potencial que tienen estos pueblos para que sus integrantes emprendan luchas políticas transnacionales y emancipatorias, y así adelanten globalizaciones contrahegemónicas, depende de su capacidad de transfigurarse en un Ariel que sea inequívocamente solidario con Calibán. En esta transfiguración simbólica reside la labor política más importante de las próximas décadas. De ello depende que el segundo siglo de nuestra América resulte más exitoso que el primero.

Bibliografía

ALBERRO, Solange
1992 *Del gachupin al criollo.* México: El Colegio de México.

ANDRADE, Oswald de
1990 *A utopia antropofágica.* São Paulo: Globo.

ARRIGHI, Giovanni and Beverly SILVER (eds)
1999 *Chaos and Governance in the Modern World System.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

ÁVILA, Affonso
1994 *O lúdico e as projecções do mundo barroco - II.* São Paulo: Editora Perspectiva.

BAUMAN, Zygmunt
1998 *Globalization: The Human Consequences.* New York: Columbia University Press.

BECK, Ulrich
1992 *The Risk Society: Towards a New Modernity.* London: Sage.
1995 «The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization», in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (eds). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics.* Cambridge: Polity Press.

BENJAMIN, Walter
1980 «Uber den Begriff der Geschichter», *Gesammelte Schriften, Werkausgabe,* vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BRYSK, Alison
2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations* in Latin America. Stanford, CA: Stanford University Press.

CASANOVA, Pablo González
1998 «The Theory of the Rain Forest against Neoliberalism and for Humanity», *Thesis Eleven* 53.

CASSIRER, Ernst
1960 *The Philosophy of the* Enlightenment. Boston, MA: Beacon Press.
1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* Oxford: Blackwell.

CASTELLS, Manuel
1996 *The Rise of the Network Society.* Cambridge, MA: Blackwell.

CHOSSUDOVSKY, Michel
1997 *The Globalization of Poverty. The Impacts of IMF and World Bank Reforms.* London: Zed Books.

COUTINHO, Afrânio
1990 «O barroco e o maneirismo», *Claro Escuro* 4-5.

DESROCHE, Henri
1975 *La Société festive: du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués.* Paris: Seuil.

DOUTHWAITE, Richard
1999 «Is it Impossible to Build a Sustainable World?», in Ronaldo Munck and Dennis O'Hearn (eds). *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm.* London: Zed Books.

ECHEVERRÍA, Bolívar
1994 *Modernidad, mestizaje, cultura, ethos barroco.* México: UNAM, El Equilibrista.

ESCOBAR, Arturo
1995 *Encountering Development: The Making* and Unmaking *of the Third World.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

EVANS, Peter
2000 «Fighting Marginalization with Transnation Networks. Counterhegemonic globalization», *Contemporary Sociology* 29 (1).

FALK, Richard
1995 *On Human Governance: Toward a New Global Politics.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

FEATHERSTONE, Mike and Scott Lash (eds)
1999 *Spaces of Culture: City, Nation,* World. London: Sage.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto
1989 *Caliban and Other Essays.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

GIBBON, Edward
1928 *The Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. 6. London: J.M. Dent and Sons.

GILROY, Paul
1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

HIRSCHMAN, Albert
1977 *The Passions and the Interests.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

HOPKINS, Terence and Immanuel WALLERSTEIN
1996 *The Age of Transition: Trajectory of the World-System 1945-2025.* London: Zed Books.

KECK, Margaret and Kathryn SIKKINK
1998 *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Polilics.* lthaca, NY: Cornell University Press.

JAMESON, Fredric and Masao MIYOSHI (eds)
1999 *The Cultures of Globalization.* Durham, NC: Duke University Press.

KYMLICKA, Will
1995 *Multicultural Citizenship.* Oxford: Oxford University Press.

LASH, Scott
1999 *Another Modernity, a Different Rationality.* Oxford: Blackwell.

LEÓN, Antonio García
1993 «Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Veracruz colonial», paper presented at International Colloquium Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco. México: Universidad Autónoma de México, 17-20 May.

MANDER, Jerry
1996 «Facing the Rising Tide», in: J. Mander and E. Goldsmith (eds) *The Case against the Global Economy: And for Turn toward the Local.* San Francisco: Sierra Club Books.

MANDER, Jerry and Edward Goldsmith
1996 *The Case against the Global Economy: And for Turn toward the Local.* San Francisco: Sierra Club Books.

MARAVALL, José Antonio
1990 *La cultura del barroco,* 5th ed. Barcelona: Ariel.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1974 *La novela y la vida*. Lima: Biblioteca Amauta.

MARTÍ, José
1963 *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

MONTAIGNE, Michel de
1958 *Essays*. Harmondsworth: Penguin.

ORTIZ, Fernando
1973 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Barcelona: Ariel.

PASTOR, Alba *et al*.
1993 *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

POLANYI, Karl
1957 *The Great Transformation.* Boston, MA: Beacon Press. (Orig. pub. 1944)

PRIGOGINE, llya
1996 *La fin des certitudes*. Paris: Odile Jacob.

RIBEIRO, Darcy
1979 *Ensaios insólitos*. Porto Alegre: L & PM Editores.
1996 *Mestiço é que é bom*. Com a colaboração de Oscar Niemeyer *et al*. Rio de Janeiro: Editora Revan.

RITZER, George
1996 *The McDonaldization of Society,* revised ed. Thousand Oaks, CA: Pine Forge.

ROBERTSON, Roland
1992 *Globalization.* London: Sage.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1995 *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
1998a *Reinventar a democracia*. Lisboa: Gradiva.
1998b «Oppositional Postmodernism and Globalization», *Law and Social Inquiry* 23(1): 121-39.
1998 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.* Bogotá: ILSA y Universidad Nacional de Colombia.
1998c «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics & Society* 26(4): 416-510.
1999a 'Towards a Multicultural Conception of Human Rights» in: M. Featherstone and S. Lash (eds). *Spaces of Culture: City-Nation-World*. London: Sage.

1999b «On Oppositional Postmodernism», in: Ronald Munck and Denis O'Hearn (eds). *Critical Development Theory.* London: Zed Books.

2001 «Derecho y democracia: la reforma global de la justicia», en: B. Santos y M. García (dirs).

2002 «La construcción multicultural de los derechos humanos», *El otro derecho,* 27.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)

2003a *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa.* México: Fondo de Cultura Económica.

2003b *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista.* México: Fondo de Cultura Económica.

SANTOS, Boaventura de Sousa y César A. RODRÍGUEZ

2003 «Para ampliar el canon de la producción», en B. Santos (org.) (2003b).

SANTOS, Boaventura de Sousa y Mauricio García (dirs.)

2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia.* Bogotá: Universidad de Los Andes-Siglo del Hombre-Colciencias-Universidad Nacional-CES-ICANH.

SARMIENTO, Domingo

1966 *Facundo, civilización y barbarie.* México: Editorial Porrúa.

SCHUMPETER, Joseph

1962 [1942] *Capitalism, Socialism and Democracy,* 3rd ed. New York: Harper and Row.

TAPIÉ, Victor

1988 *Barroco e classicismo,* 2 vols. Lisboa: Presença.

TARROW, Sidney

1999 *Power in Movement: Social Movements and Contention Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

TOULMIN, Stephen

1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* New York: Free University Press.

WÖLFFLIN, Heinrich

1979 *Renaissance and Baroque.* lthaca, NY: Cornell University Press.

Parte 3
Una democracia de alta intensidad

CAPÍTULO 7
LA REINVENCIÓN SOLIDARIA Y PARTICIPATIVA DEL ESTADO

La reforma del Estado

La cuestión de la reforma del Estado resulta, cuando menos, intrigante. La modernidad ha conocido dos paradigmas de transformación social: la revolución y el reformismo. El primero se pensó para ejercerse contra el Estado, el segundo para que lo ejerciera el Estado. Este último acabó imponiéndose en los países centrales, antes de extenderse a todo el sistema mundial. Para el reformismo, la sociedad es la entidad problemática, el objeto de la reforma; el Estado, la solución del problema, el sujeto de la reforma. Cabe, por lo tanto, hacer una primera observación: si, como ocurre hoy en día, el Estado se torna él mismo problemático, si se convierte en objeto de reforma, nos encontramos, entonces, ante una crisis del reformismo.

De esta observación se siguen otras que pueden plantearse como preguntas: si durante la vigencia del reformismo, el Estado fue el sujeto de la reforma y la sociedad su objeto, ahora que el Estado se ha convertido en objeto de reforma, ¿quién es el sujeto de la reforma?, ¿acaso la sociedad? Y de ser así ¿quién dentro de la sociedad? O ¿será el propio Estado el que se autorreforme? Y, en este caso, ¿quién dentro del Estado es el sujeto de la reforma de la que es objeto el propio Estado? O ¿será que la reforma del Estado deshace la distinción hasta ahora vigente entre Estado y sociedad?

Iniciaré este capítulo con un análisis del contexto social y político en el que se ha perfilado la tendencia a favor de la reforma del Estado. Me referiré después, brevemente, a las distintas alternativas de reforma que se han propuesto, para, por último, centrar mi atención en la función que puede desempeñar el llamado tercer sector en la reforma del Estado, subrayando las condiciones que determinan el sentido político de esa función, así como el tipo de reforma a la que apunta.

Tras un breve período durante el que intentó convertirse en el camino del cambio gradual, pacífico y legal hacia el socialismo, el reformismo, en su

sentido más amplio, vino a significar el proceso a través del cual el movimiento obrero y sus aliados encauzaron su resistencia contra la reducción de la vía social a la ley del valor, a la lógica de la acumulación y a las reglas del mercado. De esa resistencia nació una institucionalidad encargada de asegurar la pervivencia de las interdependencias de carácter no mercantil, es decir, las interdependencias cooperativas, solidarias y voluntarias. Con esta institucionalidad, el interés general o público consiguió tener, en el seno de la sociedad capitalista, alguna vigencia a través del desarrollo de tres grandes cuestiones: la regulación del trabajo, la protección social contra los riesgos sociales y la seguridad contra el desorden y la violencia. La institucionalidad reformista se asentó sobre una articulación específica de los tres principios modernos de regulación: los principios del Estado, del mercado y de la comunidad. La articulación estableció un círculo virtuoso entre el principio del Estado y el del mercado, del que ambos salieron fortalecidos, al mismo tiempo que el principio de comunidad, basado en la obligación política horizontal –de ciudadano a ciudadano–, se vio desnaturalizado al quedar reducido el reconocimiento político de la cooperación y de la solidaridad entre ciudadanos a aquellas formas de cooperación y solidaridad mediadas por el Estado.

Con esa articulación de la regulación, la capacidad del mercado para generar situaciones caóticas –la llamada «cuestión social» (anomia, exclusión social, disgregación de la familia, violencia)– quedó sujeta a control político al entrar la cuestión social a formar parte, a través de la democracia y de la ciudadanía, de la actuación política reglada. La politización de la cuestión social significó pasar a considerarla desde criterios no capitalistas, aunque no con la finalidad de eliminarla sino tan sólo de apaciguarla. Este control sobre el «capitalismo como consecuencia» (la cuestión social) permitió legitimar el «capitalismo como causa». El Estado fue, en este sentido, el escenario político donde el capitalismo intentó realizar, desde el reconocimiento de sus propios límites, todas sus potencialidades. La forma política más completa del reformismo político fue, en los países centrales del sistema mundial, el Estado providencia o de bienestar y, en los países periféricos y semiperiféricos, el Estado desarrollista.

El reformismo se basa en la idea de que sólo es normal el cambio social que puede ser normalizado. La lógica de la normalización se basa en la simetría entre mejora y repetición. Los dispositivos de la normalización son el derecho, el sistema educativo y la identidad cultural. La repetición es la condición del orden y la mejora, la condición del progreso. Ambas se complementan y el ritmo del cambio social normal viene marcado por la secuencia entre los momentos de repetición y los de mejora.

El reformismo tiene, pues, algo de paradójico: si una determinada condición social se repite no mejora y si mejora no se repite. Pero esta paradoja, lejos de paralizar la política reformista, constituye su gran fuente de energía. Esto se debe, principalmente, a dos razones. Por un lado, debido a su carácter fragmentario, desigual y selectivo, el cambio social normal resulta en gran medida opaco, de modo que una misma condición o acción política puede ser interpretada por unos grupos sociales como repetición y por otros como mejora; los conflictos entre estos grupos son los que de hecho impulsan las reformas. Por otro lado, la ausencia de una dirección global del cambio social permite que los procesos de cambio puedan percibirse bien como fenómenos de corto plazo, bien como manifestaciones puntuales de fenómenos a largo plazo. La indeterminación de las temporalidades confiere al cambio un sentido de inevitabilidad del que deriva su legitimidad.

La opacidad e indeterminación del cambio social normal se dan asimismo en otros tres niveles que también contribuyen a reforzar la legitimidad del paradigma reformista. En primer lugar, la articulación entre repetición y mejora permite concebir el cambio social como un juego de suma positiva en el que los procesos de inclusión social superan en número a los de exclusión. Cualquier dato empírico que indique lo contrario siempre puede interpretarse, en el supuesto de que no pueda refutarse, como un fenómeno transitorio y reversible. En segundo lugar, las medidas reformistas tienen un carácter intrínsecamente ambiguo: su naturaleza capitalista o anticapitalista resulta, por principio, discutible. En tercer lugar, la indeterminación y la opacidad confieren a las políticas reformistas una gran plasticidad y abstracción: de ahí que puedan funcionar como modelos políticos creíbles en los más variados contextos sociales. Conviene recordar, en este sentido, que, más allá de las apariencias y de los discursos, el paradigma de la transformación reformista siempre fue más internacional y transnacional que el de la transformación revolucionaria.

El Estado nacional desempeñó su función central en el cambio social reformista a través de tres estrategias básicas: acumulación, confianza y legitimación o hegemonía. Mediante las estrategias de acumulación, consiguió estabilizar la producción capitalista. Con las estrategias de confianza, estabilizó las expectativas de los ciudadanos, contrarrestando los riesgos derivados de las externalidades de la acumulación social y del distanciamiento entre las acciones técnicas y sus efectos, es decir, el contexto inmediato de las interacciones humanas. Con las estrategias de hegemonía, el Estado afianzó la lealtad de las distintas clases sociales para con la

gestión estatal de las oportunidades y de los riesgos, garantizando así su propia estabilidad, ya sea como entidad política o como entidad administrativa. Veamos con más detalle el ámbito de intervención social de cada una de estas estrategias estatales, así como la manera en que operan, en cada una de ellas, la simetría entre repetición y mejora y sus códigos binarios de evaluación política.

El ámbito de intervención social de la estrategia de acumulación es el de la mercantilización del trabajo, de los bienes y de los servicios. El momento de repetición del cambio social es aquí la sostenibilidad de la acumulación y el momento de mejora, el crecimiento económico. La evaluación política sigue el código binario «promover/restringir el mercado». La estrategia de hegemonía abarca, por su parte, tres ámbitos sociales de intervención: 1) la participación y la representación políticas, con su código binario «democrático/antidemocrático», su repetición en la democracia liberal y su mejora en el desarrollo de los derechos; 2) el consumo social, con su código «justo/injusto»: repetición, en la paz social y mejora, en la equidad social; y, 3) el consumo cultural, la educación y la comunicación de masas: aquí el código es «leal/desleal», la repetición, identidad cultural y la mejora, distribución de los conocimientos y de la información. La tercera estrategia, la de la confianza, también abarca tres ámbitos de intervención social: 1) los riesgos en las relaciones internacionales, evaluados con el código «amigo/enemigo»; el momento de repetición está en la soberanía y la seguridad nacionales, y el de mejora, en la lucha por consolidar la posición del país en el sistema mundial. 2) El ámbito de los riesgos en las relaciones sociales (desde los delitos hasta los accidentes), sujeto a un doble código binario: «legal/ilegal», «relevante/irrelevante»; la repetición es aquí el orden jurídico vigente y la mejora, la prevención de los riesgos y el incremento de la capacidad represiva. Y, por último, 3) los riesgos tecnológicos y los accidentes medioambientales. En este ámbito, los códigos de evaluación son «seguro/inseguro» y «previsible/imprevisible», el momento de repetición está en el sistema de expertos y el de mejora, en el desarrollo tecnológico.

El paradigma reformista se basa en tres presupuestos: 1) los mecanismos de repetición y mejora son eficaces en el ámbito del territorio nacional y cuando no se producen interferencias externas ni turbulencias internas; 2) la capacidad financiera del Estado depende de su capacidad reguladora y viceversa, ya que la seguridad y el bienestar social se consiguen produciendo en masa productos y servicios bajo forma de mercancías (aunque no se distribuyan a través del mercado); y, 3) los riesgos y los peligros que el Estado gestiona con sus estrategias de confianza no son frecuentes y

cuando se producen lo hacen sin sobrepasar la escala que permite la intervención política y administrativa del Estado.

Estos tres presupuestos dependen, en última instancia, de un metapresupuesto: el reformismo, en cuanto cambio social normal, no puede pensarse sin el contrapunto del cambio social anormal, es decir, la revolución. Lo mismo cabe decir de la revolución. Del análisis de las grandes revoluciones modernas se desprende que todas acaban recurriendo al reformismo para consolidarse: consumada la ruptura revolucionaria, las primeras medidas de los nuevos poderes invariablemente pretenden prevenir el estallido de nuevos episodios revolucionarios acudiendo para ello a la lógica reformista de la repetición y mejora. Analizadas retrospectivamente, las revoluciones aparecen así como momentos inaugurales del reformismo, ya que éste sólo tiene sentido político en cuanto proceso posrevolucionario. Aunque su objetivo sea prevenir el estallido de la revolución, su lógica es la de la anticipación de la situación posrevolucionaria.

La crisis del reformismo

Venimos asistiendo, desde la década de los ochenta, a la crisis del paradigma del cambio normal. La simetría entre repetición y mejora se ha roto y la repetición ha pasado a percibirse como la única mejora posible. El juego de la suma positiva ha sido sustituido por el de la suma cero y los procesos sociales de exclusión predominan sobre los de inclusión. Uno tras otro, los presupuestos del reformismo social han quedado en entredicho. El capitalismo global y su brazo político, el Consenso de Washington, han desestructurado los espacios nacionales del conflicto y la negociación, han minado la capacidad financiera y reguladora del Estado y han aumentado la escala y frecuencia de los riesgos hasta deshacer la viabilidad de la gestión nacional. La articulación reformista de las tres estrategias del Estado –acumulación, hegemonía y confianza– se ha ido disgregando para verse sustituida por una articulación nueva, enteramente dominada por la estrategia de acumulación.

El Estado débil auspiciado por el Consenso de Washington sólo lo es en lo que a las estrategias de hegemonía y confianza se refiere. En lo relativo a la estrategia de acumulación, el Estado resulta tener más fuerza que nunca, en la medida en que asume la gestión y legitimación, en el espacio nacional, de las exigencias del capitalismo global. No estamos, por lo tanto, ante una crisis general del Estado, sino ante la crisis de un determinado tipo de Estado. Esta nueva articulación no representa, por otro lado, una simple vuelta al

principio de mercado, sino una articulación más directa y estrecha entre el principio del Estado y el del mercado. En realidad, la debilidad del Estado no es un efecto secundario o perverso de la globalización de la economía, sino el resultado de un proceso político que intenta conferir al Estado otro tipo de fuerza, una fuerza más sutilmente ajustada a las exigencias políticas del capitalismo global. Si durante la vigencia del reformismo político el Estado expresó su fuerza promoviendo interdependencias no mercantiles, ahora esa fuerza se manifiesta en la capacidad de someter todas las interdependencias a la lógica mercantil. Algo que el mercado no podría hacer por sí solo, salvo con graves riesgos de generar ingobernabilidad.

Pero la crisis del reformismo se debe, ante todo, a la crisis de su metapresupuesto, la posrevolución. Con la caída del muro de Berlín hemos pasado de un período posrevolucionario a otro que podemos denominar «pososrevolucionario». Eliminado el contexto político de la posrevolución, el reformismo perdió su sentido: dejó de ser posible porque dejó de ser necesario (no dejó de ser necesario porque dejara de ser posible). Y mientras no se vislumbre otro momento revolucionario no habrá nuevo paradigma reformista. La quiebra de la tensión entre repetición y mejora –tensión constitutiva del paradigma de la transformación social– y la consiguiente conversión de la repetición en única hipótesis posible de mejora, trae consigo exclusión social y degradación de la calidad de vida de la mayoría de la población. Pero no supone estancamiento. Presenciamos, al contrario, un movimiento intenso, caótico, que extrema tanto las inclusiones como las exclusiones y que ya no puede controlarse con el ritmo de repetición y mejora. Ya no es un cambio normal, pero tampoco es anormal. La preocupación por la reforma se ve relegada por la de la gobernabilidad. Se trata del movimiento de cambio social propio de un período histórico, el nuestro, demasiado prematuro para ser prerrevolucionario y en exceso tardío para ser posrevolucionario.

La primera fase: el Estado irreformable

El reformismo pretendía, al igual que la revolución, transformar la sociedad. Las fuerzas sociales que lo promovían usaron el Estado como instrumento de transformación social. Y como cada intervención estatal en la sociedad suponía una intervención en el propio Estado, éste se transformó profundamente a lo largo de los últimos cincuenta años. El fin del reformismo social dio inicio al movimiento a favor de la reforma del Estado; movimiento con dos fases principales. La primera partió, paradójicamente, de la

idea de que el Estado es irreformable: intrínsecamente ineficaz, parasitario y predador, el Estado sólo se reforma reduciéndolo al mínimo que permita asegurar el funcionamiento del mercado. Su propensión al fracaso y su capacidad para causar daños sólo se limitan reduciendo su tamaño y el ámbito de su actuación. Vuelve a surgir, en esta fase, el decimonónico debate en torno a las funciones del Estado. Se retoma la distinción entre sus funciones exclusivas y aquellas que ha ido asumiendo por usurpación o competencia con otras instancias no estatales de regulación social: distinción que pretendía dar a entender que el Estado debía limitarse a ejercer las funciones que le serían exclusivas.

Esta primera fase se prolongó hasta los primeros años de los noventa. Fue, al igual que el reformismo social, un movimiento de carácter global. Impulsado por las instituciones financieras multilaterales y la acción concertada de los Estados centrales recurrió a unos dispositivos normativos e institucionales que por su naturaleza abstracta y unidimensional resultaron poderosos: deuda externa, ajuste estructural, control del déficit público y de la inflación, privatización, desregulación, amenaza de inminente quiebra del Estado de bienestar y, sobre todo, del sistema de seguridad social, subsiguiente (drástica) reducción del consumo colectivo de protección social, etcétera.

Esta primera fase de reforma, la del Estado mínimo, alcanzó su punto culminante con las convulsiones políticas de los países comunistas de Europa central y del este. Pero fue en esta misma región donde los límites de su lógica reformadora empezaron a manifestarse. La emergencia de las mafias, la generalización de la corrupción política o la quiebra de algunos de los Estados del llamado Tercer Mundo vinieron a subrayar el dilema básico sobre el que se asienta la idea del Estado débil: como es el Estado el que tiene que acometer su reforma, sólo un Estado fuerte puede producir con eficacia su propia debilidad. Por otro lado, como toda desregulación nace de una regulación, el Estado tiene que intervenir, paradójicamente, para dejar de intervenir.

Ante estas circunstancias se fue asentando la idea de que el capitalismo global no puede prescindir del Estado fuerte. La fuerza estatal, necesaria, debía ser distinta a la imperante durante la vigencia del reformismo, con su reflejo en el Estado de bienestar o en el Estado desarrollista. El problema del Estado no se resuelve, por lo tanto, reduciendo la cantidad de Estado, sino modificando su naturaleza, para lo cual debe partirse de la idea de que el Estado sí es reformable. Esta premisa define el perfil general de la segunda, y actual, fase del movimiento a favor de la reforma del Estado.

La segunda fase: el Estado reformable

En esta fase, el péndulo del reformismo pasa inequívocamente del reformismo social impulsado por el Estado al reformismo estatal promovido por sectores sociales con capacidad de intervención en el Estado. Aparentemente simétrica, esta oscilación esconde, sin embargo, una profunda asimetría: si el reformismo social fue un movimiento transnacional de baja intensidad impulsado, dentro de cada espacio-tiempo nacional (la sociedad nacional o el Estado nación), por fuerzas sociales y políticas de ámbito nacional, el reformismo estatal es un movimiento transnacional de alta intensidad en el que las fuerzas que con mayor denuedo lo están promoviendo son ellas mismas transnacionales. La sociedad nacional es ahora el espacio-miniatura de un escenario social global y el Estado nacional –sobre todo en la periferia del sistema mundial-, la caja de resonancia de unas fuerzas que lo trascienden.

Esta segunda fase es social y políticamente más compleja que la primera. La fase del Estado mínimo, irreformable, estuvo completamente dominada por la fuerza y los intereses del capitalismo global. Fue la edad de oro del neoliberalismo. En los países centrales, el movimiento sindical quedó maltrecho por la disgregación de la legislación fordista; la izquierda marxista, que desde los años sesenta venía criticando el Estado de bienestar, se vio desarmada para defenderlo, y los movimientos sociales –celosos de preservar su autonomía frente al Estado y centrados en ámbitos de intervención social considerados marginales por el bloque corporativo sobre el que se apoyaba el Estado de bienestar– no se sintieron llamados a defender el reformismo que ese Estado protagonizaba.

En los países semiperiféricos, donde el Estado desarrollista era a menudo autoritario y represivo, las fuerzas progresistas concentraron sus esfuerzos en propiciar transiciones a la democracia. Muchas medidas neoliberales, al desmantelar el intervencionismo del Estado autoritario y poder interpretarse en consecuencia como propiciatorias de democratización, se beneficiaron de la legitimidad que el proceso de transición política suscitó entre la clase media y los trabajadores de la industria. En los países periféricos, la desvalorización de los escasos productos que accedían al comercio internacional, la deuda externa y el ajuste estructural convirtieron el Estado en una entidad inviable, un lumpen-Estado a merced de la benevolencia internacional.

La primera fase de reforma del Estado fue, por las razones indicadas, un período de pensamiento único, de diagnósticos inequívocos y de tera-

pias de choque. Sin embargo, los resultados «disfuncionales» de este movimiento, las brechas aparecidas en el Consenso de Washington, la reorganización de las fuerzas progresistas, así como el fantasma de la ingobernabilidad y de su posible incidencia en los países centrales a través de la inmigración, de las epidemias o del terrorismo abrieron paso a la segunda fase. Todos estos factores también contribuyeron a que el marco político de esta nueva fase sea mucho más amplio, sus debates más sistemáticos y sus alternativas más creíbles. En términos de ingeniería institucional, esta fase se asienta, preferentemente, sobre dos pilares: la reforma del sistema jurídico, sobre todo del judicial, y la función del llamado tercer sector. En otra parte (Santos, 2001) me he ocupado de la reforma judicial. En el resto de este capítulo centraré mi atención en el tema del tercer sector.

El tercer sector

«Tercer sector» es la denominación, residual e imprecisa, con la que se intenta dar cuenta de un vastísimo conjunto de organizaciones sociales que se caracterizan por no ser ni estatales ni mercantiles, es decir, todas aquellas organizaciones sociales que, siendo privadas, no tienen fines lucrativos y que, aunque respondan a unos objetivos sociales, públicos o colectivos, no son estatales: cooperativas, mutualidades, asociaciones no lucrativas, ONG, organizaciones casi-no gubernamentales, organizaciones de voluntarios, comunitarias o de base, etc. El nombre en lengua vernácula de este sector varía de un país a otro, en una variación que no es sólo terminológica sino que responde a las diferencias en la historia, las tradiciones, la cultura o los contextos políticos entre los distintos países. En Francia se suele llamar «economía social», en los países anglosajones «sector voluntario» y «organizaciones no lucrativas» y en los países del Tercer Mundo predomina el calificativo de «organizaciones no gubernamentales».

El tercer sector surgió en el siglo XIX en los países centrales, en Europa sobre todo, como alternativa al capitalismo (Santos y Rodríguez, 2003). Aunque de heterogéneas raíces ideológicas –desde las varias caras del socialismo hasta el cristianismo social o el liberalismo– su propósito consistía en articular nuevas formas de producción y de consumo que o bien desafiaban los principios de la ascendente economía política burguesa, o bien se limitaban a aliviar, a modo de compensación o contraciclo, el costo humano de la Revolución Industrial. Subyacía a todo este movimiento, al que buena parte de la clase obrera y de las clases populares se adscribió, el propósito de contrarrestar el proceso de aislamiento al que el Estado y la

organización capitalista de la producción y de la sociedad sometían al individuo. La idea de autonomía asociativa tiene, en este sentido, una importancia fundamental en este movimiento. El principio de autonomía asociativa ordena y articula los vectores normativos del movimiento: ayuda mutua, cooperación, solidaridad, confianza y educación para formas de producción, de consumo y, en definitiva, de vida, alternativas.

No es este el lugar para trazar la evolución de la economía social en el siglo XX, tarea que he acometido en otro lugar (Santos y Rodríguez, 2003). Cabe tan sólo señalar que si, por un lado, el movimiento socialista y comunista renunció pronto a la economía social para sumarse a unos principios y objetivos que consideró más desarrollados y eficaces en la construcción de una alternativa al capitalismo, por otro, las cooperativas y las mutualidades consiguieron, en muchos países europeos, consolidar importantes márgenes de intervención en el ámbito de la protección social.

Lo que aquí merece destacarse es que desde finales de los años setenta se ha producido, en los países centrales, un renacer del tercer sector o de la economía social. Este fenómeno no es un simple regreso al pasado –algunos autores han hablado de «nueva economía social»–, por muy notoria que puede resultar la presencia de los ecos, de los recuerdos o de la cultura institucional del viejo tercer sector. Antes de detenerme en el significado político de este resurgimiento, conviene mencionar que una de las novedades más destacadas del nuevo tercer sector es el hecho de que también haya surgido con pujanza en los países periféricos y semiperiféricos del sistema mundial bajo la forma de las ONG, tanto de ámbito nacional como transnacional. Si en algunos de estos países las ONG fueron el resultado de la consolidación, y a veces también del declive, de los nuevos movimientos sociales, en otros, sobre todo en los más periféricos, su aparición se debió al cambio en la estrategia de ayuda y cooperación internacionales de los países centrales, una estrategia que pasó a contar con actores no estatales.

No resulta fácil determinar el alcance político de este resurgimiento. La heterogeneidad política que viene caracterizando al tercer sector desde el siglo XIX se ha visto ahora potenciada por la simultánea presencia del sector en países centrales y periféricos, es decir, en contextos sociales y políticos muy distintos. La unidad de análisis del fenómeno resulta igualmente problemática en la medida en que el tercer sector responde en los países centrales a fuerzas endógenas mientras que en algunos países periféricos, sobre todo en los menos desarrollados, es ante todo el efecto local de inducciones, cuando no de presiones e injerencias, internacionales.

Cabe decir, no obstante y en términos muy genéricos, que el renacer del sector significa que el tercer pilar de la regulación social de la modernidad occidental, el principio de la comunidad, consigue deshacer la hegemonía que los otros dos pilares, el principio del Estado y el del mercado, venían compartiendo con distinto peso relativo según el período histórico.

Rousseau fue el gran teórico del principio de la comunidad. El ginebrino lo concibió como el contrapunto indispensable al principio del Estado. Si este principio establecía la obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado, el de la comunidad afirmaba la obligación política horizontal y solidaria entre ciudadanos. Para Rousseau, esta última obligación política es la originaria, la que establece el carácter inalienable de la soberanía del pueblo, soberanía de la que deriva la obligación política para con el Estado.

Rousseau concibe la comunidad como un todo, de ahí sus reservas ante las asociaciones y las corporaciones (por eso puede sorprender el que se invoque al ginebrino como principal inspirador del principio de comunidad). Lo cierto es que para Rousseau la comunidad es un todo y como todo debe salvaguardarse. A tal fin, deben eliminarse los obstáculos que interfieran las interacciones políticas entre ciudadanos, puesto que sólo de estas interacciones puede surgir una voluntad general no distorsionada. Con esta concepción de la soberanía popular, Rousseau no necesita, a diferencia del Montesquieu del *Espíritu de las leyes*, concebir las asociaciones y las corporaciones como barreras contra la tiranía del Estado. Al contrario, lo que le preocupa es que las asociaciones y las corporaciones se puedan convertir en grupos que con su poder y privilegios distorsionen la voluntad general en beneficio de intereses particulares. De ahí que sugiera que, de haber asociaciones, éstas deberán ser pequeñas, todo lo numerosas que se pueda y todas con similar poder. El planteamiento rousseauniano adquiere hoy renovada actualidad. Cuando el tercer sector se invoca cada vez más como un antídoto contra la privatización del Estado de bienestar por parte de grupos de interés corporativos, conviene recordar la advertencia de Rousseau: el tercer sector también puede generar corporativismo.

El actual renacer del tercer sector podría interpretarse como una oportunidad para que el principio de comunidad contraste sus ventajas comparativas frente a los principios del mercado y del Estado; unos principios que habrían fracasado en sus respectivos intentos históricos de hegemonizar la regulación social: el principio del mercado durante la fase del capitalismo desorganizado o liberal, el principio del Estado durante la fase del capitalismo organizado o fordista. Pero esta interpretación peca por su excesiva

superficialidad. En primer lugar, no está nada claro que nos encontremos ante el doble fracaso del Estado y del mercado. En segundo lugar, de existir ese fracaso, resulta aún menos claro que el principio de comunidad siga teniendo, después de un siglo de marginación y de colonización por el Estado y el mercado, la autonomía y la energía necesarias para liderar una nueva propuesta de regulación social, más justa y capaz de restablecer aquella ecuación entre regulación social y emancipación social que fuera matriz originaria de la modernidad occidental.

No parece que el principio del mercado esté en crisis. Al contrario, el período actual puede interpretarse como una época de absoluta hegemonía del mercado. La *hubris* con que la lógica empresarial del beneficio ha ido extendiéndose sobre áreas de la sociedad civil hasta ahora respetadas por la incivilidad del mercado (la cultura, la educación, la religión, la administración pública, la protección social o la producción y gestión de sentimientos, atmósferas, emociones, gustos, atracciones, repulsas o impulsos) avala la existencia de esa hegemonía. La mercantilización de la vida se está convirtiendo en el único modo racional de afrontar la vida en un mundo mercantil.

Por lo que al principio del Estado se refiere, no cabe duda de que la crisis, en el centro como en la periferia, del reformismo social (o del fordismo) implica la crisis de las formas político-estatales vigentes en el período anterior: el Estado de bienestar en el centro del sistema mundial, el Estado desarrollista en la semiperiferia y periferia. Pero no se trata de una crisis total del Estado, mucho menos de una crisis terminal como pretenden las tesis más extremistas en torno a la globalización. La persistencia del carácter represivo del Estado, su protagonismo en los procesos de regionalización supranacional y de liberalización de la economía mundial, su función de fomento y protección de aquellas empresas privadas que ejercen funciones consideradas de interés público, no parecen estar en crisis. Lo que está en crisis es su función en la promoción de las intermediaciones no mercantiles entre ciudadanos. Una función que el Estado venía ejerciendo principalmente a través de las políticas fiscales y sociales. La creciente exigencia de mejorar la sintonía entre las estrategias de hegemonía y de confianza, por un lado, y las estrategias de acumulación, por otro, bajo el predominio de esta última, ha fortalecido todas aquellas funciones del Estado que propician la difusión del capitalismo global.

Como se desprende del *World Development Report, 1997* del Banco Mundial, estas funciones estatales son cada vez más importantes y exigen para su desempeño un Estado fuerte. Lo que interesa, en este sentido, es

saber qué incidencia tiene este cambio en la naturaleza del Estado sobre la producción de los cuatro bienes públicos que el Estado venía asumiendo en el período anterior: legitimidad, bienestar social y económico, seguridad e identidad cultural. Cada uno de estos bienes públicos se asentó sobre una articulación específica de las distintas estrategias estatales articulación que se ha roto. De ahí que cuando se habla de reforma del Estado, los problemas que se plantean sean principalmente los dos siguientes: 1) dilucidar si esos bienes son ineludibles y, 2) en el supuesto de que lo sean, saber cómo van a producirse en el modelo de regulación y en la forma política en ciernes. La cuestión del tercer sector surge con fuerza y urgencia precisamente en la respuesta a estos dos problemas. De ahí que al abordar el fenómeno del tercer sector convenga partir de la consideración de que lo que está en juego es, en definitiva, la nueva forma política del Estado.

Para poder evaluar el posible aporte del tercer sector en este ámbito se debe, primero, encontrar respuesta a una cuestión antes referida: tras décadas de marginación y de colonización ¿de qué recursos dispone este sector para contribuir con credibilidad a la reforma del Estado? Para responder esta pregunta puede resultar útil repasar los principales debates y reflexiones suscitados en torno al tercer sector en las dos últimas décadas. Como se verá, el Estado siempre está presente en esos debates, aunque no con la centralidad que le atribuiremos en la parte final de este capítulo.

Conviene, ante todo, señalar que los términos del debate difieren notablemente a lo largo y ancho del espacio-tiempo del sistema mundial. En los países centrales, el contexto viene marcado ante todo por la crisis, desde finales de la década de los setenta, del Estado de bienestar. La interpretación neoliberal de esta crisis apostó por la decidida privatización de los servicios sociales prestados por el Estado (seguridad social, sanidad, educación, vivienda), así como por la privatización de los servicios de seguridad pública y penitenciaria. La eficiencia del mercado en la gestión de los recursos se consideró indiscutiblemente superior al funcionamiento burocrático del Estado. Pero la eficacia del mercado en la gestión de los recursos contrasta con su absoluta ineficacia (cuando no, perversión) en la distribución equitativa de los recursos (distribución antes confiada al Estado). No obstante, las organizaciones sociales y políticas de corte progresista, aunque desarmadas para defender una administración pública del Estado que ellas mismas habían criticado, han conseguido mantener vigente la tensión política entre eficacia y equidad. El tercer sector surgió entonces para hacerse cargo de esa tensión y administrar los compromisos entre sus extremos.

El recurso del tercer sector en un momento de gran turbulencia institucional no deja de ser sorprendente. En efecto, durante mucho tiempo se pensó que una de las limitaciones propias del sector estribaba en la rigidez institucional de sus organizaciones (por entonces sobre todo cooperativas y mutualidades), rigidez inadecuada para responder a los desafíos de un cambio social acelerado, que contrastaba con la flexibilidad del mercado y de un Estado que con la ductilidad de su sistema jurídico conseguía abarcar nuevas áreas de intervención social. Sin embargo, desde la década de los setenta, esta rigidez institucional o parece haber desaparecido o dejado de ser relevante. Algunos autores han señalado que la popularidad del sector se debe, precisamente, a su plasticidad conceptual. Como dicen Anheier y Seibel, «el amplio abanico de características sociales y económicas al que da cabida el término 'tercer sector', permite a los políticos hacer uso de aquellos elementos o aspectos del sector que avalan su crítica y su interpretación de la crisis del Estado de bienestar» (1990: 8).

Esta ductilidad conceptual, políticamente útil, dificulta la sistematización de los análisis y las comparaciones internacionales e intersectoriales. Como dice Defourny:

> la pluralidad de soluciones jurídicas, la dificultad para encontrar términos equivalentes en las distintas lenguas, las distintas tradiciones de asociacionismo y los distintos contextos sociales, culturales y políticos... (permiten que) el tercer sector pueda entenderse internacionalmente como teniendo, al mismo tiempo, una identidad bien definida y flexibilidad para manifestarse en función de las circunstancias (1992: 46).

Pero más allá de la ambigüedad conceptual del tercer sector, lo cierto es que en los países centrales su resurgimiento está ligado a la crisis del Estado de bienestar. Esto significa que el sector no renace en un contexto de intensas luchas sociales y políticas en pro de la sustitución del Estado de bienestar por formas más desarrolladas de cooperación, solidaridad y participación, sino que renace coincidiendo con el inicio de una fase de retraimiento de las políticas progresistas, cuando los derechos humanos de la tercera generación –los derechos económicos y sociales conquistados por las clases trabajadoras después de 1945– empiezan a ponerse en tela de juicio, su sostenibilidad a cuestionarse y su recorte a considerarse inevitable.

Esto significa, en los países centrales, que el renacer de un tercer sector capaz de atender mejor que el Estado la dimensión social no responde a un proceso político de carácter autónomo. No cabe duda de que las

organizaciones del tercer sector aprovecharon el momento político para reforzar su acción de *lobby* frente al Estado y conseguir ventajas y concesiones para desarrollar sus intervenciones; también es cierto que muchas de estas nuevas iniciativas del tercer sector surgieron inicialmente de cooperativas de desempleados, del control obrero de empresas en quiebra o abandonadas, de iniciativas locales para promover la reinserción de trabajadores y familias afectadas por la crisis y la reestructuración industriales, etc. El renacer del tercer sector fue, por lo tanto, el resultado del vacío ideológico generado por una doble crisis: la de la socialdemocracia, que sostenía el reformismo social y el Estado de bienestar, por un lado, y la del socialismo, por otro, que durante décadas se erigió como alternativa a la socialdemocracia y, también, como obstáculo frente al desmantelamiento de ésta por las fuerzas conservadoras.

Podemos concluir que el tercer sector surge, en los países centrales, en un contexto de crisis, de expectativas decrecientes respecto de la capacidad del Estado para seguir produciendo los cuatro bienes públicos antes mencionados. Este contexto sugiere que existe un claro riesgo de que el tercer sector se consolide, no por los valores adscritos al principio de comunidad (cooperación, solidaridad, participación, equidad, transparencia, democracia interna), sino para actuar como apaciguador de las tensiones generadas por los conflictos políticos resultantes del ataque neoliberal a las conquistas políticas logradas por los sectores progresistas y populares en el período anterior. De ser así, el tercer sector podría convertirse en la «solución» a un problema insoluble y el mito del tercer sector podría estar condenado al mismo fracaso que ya conocieron el mito del Estado y, antes, el del mercado. Esta advertencia, lejos de minimizar las potencialidades del tercer sector en la construcción de una regulación social y política más solidaria y participativa, pretende tan sólo señalar que las oportunidades que se le presentan en este ámbito no están exentas de riesgo.

El contexto del debate en torno al tercer sector es muy distinto en los países periféricos y semiperiféricos. Destacan aquí dos condiciones: 1) el crecimiento acelerado desde la década de los setenta de las llamadas ONG tenía escasos antecedentes locales, y 2) ese crecimiento ha venido inducido, sobre todo en los países periféricos –el caso de los semiperiféricos es más complejo– principalmente por los países centrales, cuando éstos empezaron a canalizar sus ayudas al desarrollo a través de actores no estatales.

Por otro lado, el contexto político en estos países no es el de la crisis de un inexistente Estado de bienestar sino el que viene configurado por el

objetivo de crear mercado y sociedad civil proporcionando unos servicios básicos que el Estado no está, y a menudo nunca estuvo, en condiciones de prestar. Entre 1975 y 1985, la ayuda al desarrollo canalizada por las ONG creció un 1.400% (Fowler 1991, 55). El número de ONG pasó en Nepal de 220 en 1990 a 1.210 en 1993, en Túnez de las 1.886 de 1988 a las 5.186 de 1991 (Hulme y Edwards, 1997: 4). En Kenia, las ONG controlan entre el 30 y el 40% del gasto en desarrollo y el 40% del gasto sanitario (Ndegwa, 1994: 23). En Mozambique, los programas de emergencia, la ayuda humanitaria y otras actividades ligadas al desarrollo están en gran medida controlados por unas ONG internacionales que coordinan sus acciones con las (164 en 1996) ONG nacionales. La visibilidad nacional e internacional de las ONG aumentó claramente en los años noventa a raíz de distintas Conferencias de la ONU (Cumbre de la Tierra de Río, 1992, o Conferencia sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995).

Al ser muy distintos los contextos políticos y funcionales del tercer sector en el centro y en la periferia del sistema mundial, no sorprende que también sean distintos los temas de debate suscitados en torno al sector en uno y otro contexto. Existen, claro está, algunos puntos coincidentes: el renacer del tercer sector se produce en un contexto de expansión de una ortodoxia transnacional, esto es, el neoliberalismo y el Consenso de Washington. Por otro lado, parte del tercer sector de los países centrales, las ONG de ayuda al desarrollo, tiene un papel decisivo en la promoción, financiación y funcionamiento de las ONG de los países periféricos y semiperiféricos.

Una breve referencia a los temas de debate puede ayudar a esclarecer los términos en que se plantea la refundación o reinvención solidaria y participativa del Estado, así como la función que el tercer sector puede desempeñar en esa refundación. Me referiré a cuatro debates destacados en torno al tercer sector: su localización estructural entre lo público y lo privado; su organización interna, transparencia y responsabilidad; las redes nacionales y transnacionales sobre las que se asienta; y, por último, sus relaciones con el Estado.

El debate sobre la *localización estructural del tercer sector* se centra en la cuestión de dilucidar qué es lo que, en última instancia, lo distingue de los tradicionales sectores público y privado, considerando que la particularidad del tercer sector se construye mediante la combinación de características pertenecientes tanto al sector público como al privado. La motivación y la iniciativa de la acción colectiva del tercer sector lo asemeja al sector privado, aunque en el primero el motor de la acción sea la coope-

ración y la ayuda mutua y en el segundo el afán de lucro. Esta característica permite atribuir al tercer sector una eficiencia en la gestión de los recursos parecida a la del sector privado capitalista. Pero, la ausencia de afán de lucro, la orientación hacia un interés colectivo distinto del privado (ya sea de quien presta –o contribuye para que se preste– el servicio como del que lo recibe), la gestión democrática e independiente, la distribución de recursos basada en valores humanos y no en valores de capital, son características que acercan el tercer sector al sector público estatal y permiten considerar que el tercer sector está capacitado para combinar la eficiencia con la equidad.

Estas características son, claro está, muy genéricas y se formulan como tipos ideales. En el terreno empírico, las distinciones son más complejas. En primer lugar, hay organizaciones que por el tipo de servicio que prestan o los productos que ofrecen, están mucho más cerca del sector privado que del público. Este es el caso, por ejemplo, de las cooperativas de trabajadores; pero incluso aquí deben establecerse distinciones (Santos y Rodríguez, 2003). Si las pequeñas y medianas cooperativas suelen ser intensivas en trabajo (al ser muchas veces el resultado del *downsizing* de empresas capitalistas) y suelen incentivar la participación del trabajador en la propiedad, en la gestión y en el beneficio, las grandes cooperativas no se distinguen tanto de las grandes empresas capitalistas, aunque ofrezcan precios reducidos a sus socios y distribuyan un mayor porcentaje de sus beneficios. Por ejemplo, en el caso de las mutualidades, su lógica del seguro es en general muy distinta a la del seguro privado. Además de que los gastos corrientes tienden a ser reducidos, se favorece la solidaridad entre asegurados, de modo que los asegurados de bajo riesgo contribuyen a los seguros de los de alto riesgo.

Otras organizaciones del tercer sector se dedican a actividades o prestan servicios que no tienen fácil traducción en términos monetarios, como en el caso del trabajo humanitario, de la ayuda de emergencia o de la educación popular. Se trata de organizaciones que, en la línea continua que va del sector privado al público, están más próximas al polo público. En los países centrales y semiperiféricos estas organizaciones suelen prestar servicios que anteriormente prestaba el Estado, mientras que en los países periféricos prestan servicios hasta entonces inexistentes o que aseguraban las comunidades. En este último caso, tiene indudable interés la función de las asociaciones de crédito, crédito informal o crédito rotatorio como expresión más formalizada de mecanismos tradicionales de crédito mutuo entre clases populares, tanto rurales como urbanas.

La localización estructural del tercer sector resulta aún más compleja en el caso de aquellas organizaciones que, aunque legalmente adscritas al tercer sector, nada tienen que ver con su filosofía. Este es el caso de las organizaciones de fachada, cuya lógica interna se rige básicamente por el afán de lucro, pero que se organizan bajo la forma del tercer sector para facilitar su aceptación social, obtener subvenciones, acceder al crédito o a beneficios fiscales. Existen, asimismo, organizaciones duales con partes que se rigen por la lógica de la solidaridad o del mutualismo y otras por la del capital. La reflexión en torno a la localización estructural del tercer sector sirve, en suma, para especificar las condiciones bajo las cuales puede el sector contribuir a la reforma del Estado. Se trata, en definitiva, de un ejercicio de redefinición de los límites entre lo público y lo privado, y de la estructuración y calidad democráticas de la esfera pública, especialmente en lo que atañe a los grupos sociales preferentemente atendidos por las acciones de las organizaciones del tercer sector, es decir, las clases medias-bajas y los excluidos y marginados.

El segundo debate se refiere *a la organización, a la transparencia y a los mecanismos de responsabilidad* del tercer sector. La diversidad de organizaciones englobadas por el sector es enorme. Si algunas disponen de una organización altamente formalizada, otras son bastante informales; si unas tienen asociados a los que restringen su actividad, otras no los tienen o, de tenerlos, no limitan sus actividades a los mismos. El origen de la organización tiene aquí una importancia crucial. Así, en los países centrales, deben distinguirse las organizaciones que vienen funcionando desde hace décadas de aquellas que surgieron en el contexto político de los años setenta. Las primeras, generalmente de origen obrero o filantrópico, suelen ser organizaciones de asociados, con una elevada formalización en sus estilos de actuación y de organización, mientras que las segundas o resultan de las recientes reestructuraciones de la economía global y restringen su acción a sus asociados, o son el resultado de la evolución de los nuevos movimientos sociales y extienden su acción más allá de sus miembros a través de estructuras ligeras y descentralizadas y de actuaciones informales.

La estructura interna de las organizaciones varía mucho en lo que a democracia interna, participación y transparencia se refiere. En los países periféricos y semiperiféricos las pautas normativas de las organizaciones se ven claramente condicionadas por las fuentes de financiación de sus actividades –casi siempre donantes extranjeros– y por las exigencias de los donantes respecto a la orientación, a la gestión y a los mecanismos de

responsabilidad de sus actividades. En estos casos, suele establecerse un conflicto que, debido a su persistencia, cabe calificar como estructural: el conflicto entre lo que puede denominarse la responsabilidad ascendente y la responsabilidad descendente. La responsabilidad ascendente se refiere a la rendición de cuentas ante, y satisfacción de las exigencias planteadas por, los donantes internacionales, donantes que, en ocasiones, también son ONG. Como la continuidad de la financiación suele depender de la satisfacción de estas exigencias, la responsabilidad ascendente se convierte en un poderoso condicionante de las prioridades y de la orientación de la actuación de las organizaciones receptoras. La autonomía frente al Estado nacional suele conseguirse así a cambio de depender de los donantes extranjeros.

La responsabilidad ascendente entra a menudo en conflicto con la descendente, es decir, con la toma en consideración de las exigencias, prioridades y orientaciones de los miembros de las organizaciones o de las poblaciones por ellas atendidas y ante las cuales las organizaciones también deben responder. Siempre que se produce un conflicto, las organizaciones deben buscar compromisos que den preferencia a una u otra de las responsabilidades. En casos extremos, la sujeción a los donantes se aparta de la organización de su público y de su base; por el contrario, una atención prioritaria a estos últimos puede suponer la pérdida de apoyo del donante. Los conflictos de responsabilidad siempre acaban condicionando, por una u otra vía, la democracia interna, la participación y la transparencia de las organizaciones.

En los países periféricos la cuestión de la responsabilidad descendente se manifiesta en otra faceta importante y no directamente ligada al conflicto con la responsabilidad ascendente. Se trata de la superposición de las organizaciones formales sobre las ancestrales redes informales de solidaridad y de ayuda mutua propias de las sociedades rurales. En estos países, el tercer sector suele representar un principio «derivado» de comunidad, relativamente artificial y débil frente a las tradicionales experiencias, estructuras y prácticas comunitarias. De ahí que pueda generarse un distanciamiento entre las organizaciones y las comunidades por el que los recursos de las primeras se transforman en ejercicios de represiva benevolencia, más o menos paternalista, sobre las segundas.

Los conflictos de responsabilidad también existen en los países centrales, pero responden a otras causas. Aquí, la responsabilidad ascendente es la que debe rendirse ante el Estado, la iglesia o las elites locales que formal o informalmente se apropian de las organizaciones. Cuando estas elites

proceden de sectores religiosos conservadores –como ocurre en Portugal con muchas instituciones privadas de solidaridad social–, existe el peligro de que la autonomía externa de las organizaciones no sea sino la otra cara de un autoritarismo interno. Los derechos de los asociados y las poblaciones beneficiadas se transforman, entonces, en benevolencia represiva, la libertad, en subversión, y la participación, en sujeción. Si las exigencias de democracia interna, participación y transparencia no se toman en serio, el tercer sector fácilmente puede convertirse, por estos y otros mecanismos, en una forma de despotismo descentralizado. La transformación de los asociados o beneficiarios en clientes o consumidores no atenúa el riesgo de autoritarismo sino que puede llegar a potenciarlo, sobre todo cuando se trata de grupos sociales vulnerables.

El tercer debate se refiere al *tipo de relaciones que mantienen entre ellas las organizaciones del tercer sector* y a la incidencia de esas relaciones en el fortalecimiento del sector. En términos genéricos este debate aborda lo que cabría denominar el cuasi-dilema al que se enfrenta el sector: aunque sus objetivos son de tipo universalista, público o colectivo, lo cierto es que sus interacciones cooperativas, ya sea por la especificidad del ámbito de actuación, ya sea por la delimitación de las poblaciones o de la base social atendidas, siempre se encuentran confinadas. El establecimiento de uniones, asociaciones, federaciones, confederaciones o redes entre las organizaciones permite compatibilizar la vocación universalista con la práctica particularista, maximizando la vocación sin desnaturalizar la acción.

También en este debate difiere el contexto según se trate de países centrales o de países periféricos y semiperiféricos. En los primeros, el debate se centra ante todo en las vías para conseguir, especialmente en aquellos sectores en competencia más directa con el sector capitalista, economías de escala sin desnaturalizar la filosofía ni la democracia interna y sin eliminar la especificidad de cada organización y de su base social. Como se ha visto, en los países periféricos y semiperiféricos el debate se ha centrado ante todo en las determinantes relaciones entre las ONG nacionales y las de los países centrales. Si se rigen por unas reglas respetuosas con la autonomía y la integridad de las distintas organizaciones involucradas, estas relaciones pueden llegar a ser el cimiento de las nuevas formas de globalización contrahegemónica. Como expliqué en el capítulo 6, por *globalización contrahegemónica* entiendo la actuación transnacional de aquellos movimientos, asociaciones y organizaciones que defienden intereses y grupos relegados o marginados por el capitalismo global. Esta

globalización contrahegemónica es fundamental a la hora de organizar y difundir estrategias políticas eficaces, de crear alternativas al comercio libre mediante el comercio justo y de garantizar el acceso de las ONG de los países periféricos al conocimiento técnico y a las redes políticas sobre las que se asientan las políticas hegemónicas que afectan a sus países.

Estas relaciones han cambiado en los últimos años debido a dos factores: por un lado, la ayuda internacional ha ido perdiendo importancia para los países centrales, especialmente la ayuda de no emergencia destinada a proyectos estructurales de inversión social y política; por otro, los donantes estatales o no estatales han ido delegando en las ONG de sus países la relación con las ONG de los países periféricos (Hulme y Edwards, 1997).

La importancia de la reflexión en torno a las relaciones y las redes, tanto nacionales como internacionales, en el seno del tercer sector reside en que sirve para contrastar perspectivas opuestas: aquellas que pretenden transformar el sector en una fuerza de combate y resistencia contra las relaciones de poder autoritarias y desiguales, que caracterizan al sistema mundial, y aquellas que intentan convertirlo en un instrumento dócil, sólo aparentemente benévolo, de esas relaciones de poder.

El cuarto y último debate se centra en las *relaciones entre el tercer sector y el Estado nacional*. Se trata del debate que aquí más nos interesa. Como he señalado, históricamente el tercer sector surgió celoso por mantener su autonomía frente al Estado y cultivó una posición política de distanciamiento, cuando no de hostilidad, ante él. En los países centrales, el Estado de bienestar, aunque vació o bloqueó, con su consolidación, las potencialidades de desarrollo del tercer sector, también permitió, a través de sus procesos democráticos, que el tercer sector mantuviera su autonomía y, al mismo tiempo, se acercara al Estado y cooperara con él. En muchos países, el tercer sector, a menudo vinculado a los sindicatos, se benefició de políticas de diferenciación positiva y pudo consolidar importantes complementariedades con el Estado en el ámbito de las políticas sociales.

En los países periféricos y semiperiféricos, las limitaciones del Estado de bienestar, las vicisitudes de la democracia –casi siempre de baja intensidad e interrumpida por períodos más o menos prolongados de dictadura– y los procesos que dieron lugar al tercer sector, hicieron que sus relaciones con el Estado fueran mucho más inestables y problemáticas: desde la prohibición o fuerte restricción de las acciones de las organizaciones hasta la conversión de las mismas en simples apéndices o instrumentos de la acción estatal.

La cuestión central aquí es la de determinar la función que el tercer sector puede desempeñar en las políticas públicas. Como se verá, esto depende tanto del propio sector como del Estado, pero también del contexto internacional en que uno y otro operen, de la cultura política dominante y de las formas y niveles de movilización y de organización social.

Esta función puede limitarse a la ejecución de políticas públicas, pero también puede abarcar la selección de prioridades políticas e incluso la definición del programa político (Thomas, 1996). Por otro lado, esta función puede desempeñarse desde la complementariedad o desde la confrontación con el Estado. Bebbington y Farrington distinguen tres posibles tipos de relación en los que el tercer sector puede convertirse en: 1) instrumento del Estado, 2) amplificador de los programas estatales o 3) asociado en las estructuras de poder y coordinación (1993: 212-215).

En los países periféricos, la situación en la última década ha generado grandes turbulencias en las relaciones entre el tercer sector y el Estado. Si los objetivos tradicionales consistían en preservar la autonomía e integridad de las organizaciones y luchar para que su función se extendiera, más allá de la ejecución de las políticas, a la participación en la definición de las mismas, hoy en día la virtual quiebra a la que se enfrentan algunos países ha invertido el problema. El reto consiste ahora en preservar la autonomía, incluso la soberanía, del Estado frente a las ONG transnacionales y en garantizar la participación del Estado, ya no sólo en la ejecución sino en la definición de las políticas sociales adoptadas por las organizaciones en su territorio.

Las relaciones entre el Estado y el tercer sector son, por lo tanto, además de diversas dentro del sistema mundial, complejas e inestables. Conviene tener esto presente cuando, como seguidamente haremos, se analiza la posible participación del tercer sector en la reforma del Estado.

La reforma del Estado y el tercer sector

La actual fase de la reforma estatal es compleja y contradictoria. Bajo el mismo calificativo de «reinvención del Estado» caben dos concepciones diametralmente opuestas: las que denomino del «Estado-empresario» y del «Estado como novísimo movimiento social».

La concepción del Estado-empresario guarda muchas afinidades con la filosofía política imperante en la primera fase de la reforma estatal, la fase del Estado irreformable. Esta concepción plantea dos recomendaciones básicas: privatizar todas las funciones que el Estado no debe desempe-

ñar con exclusividad y someter la administración pública a los criterios de eficiencia, eficacia, creatividad, competitividad y servicio a los consumidores propios del mundo empresarial. Subyace aquí el propósito de encontrar una nueva y más estrecha articulación entre el principio del Estado y el del mercado, bajo el liderazgo de este último. La sistematización más conocida y difundida de esta concepción está en el libro *Reinventing Government*, de David Osborne y Ted Gaebler, publicado en 1992 (y en el que se inspiró la reforma de la administración pública promovida por la administración Clinton con base en el «Informe Gore» presentado por el vicepresidente Al Gore en 1993). Parecida concepción subyace, con algunos matices, en las propuestas de reforma del Estado planteadas en los últimos años por el Banco Mundial.

La segunda concepción, la del «Estado como novísimo movimiento social», parte de la idea de que ni el principio del Estado ni el de la comunidad pueden garantizar aisladamente, vista la *hubris* avasalladora del principio de mercado, la sostenibilidad de las interdependencias no mercantiles –en ausencia de las cuales la vida en sociedad se convierte en una forma de fascismo societal–. Esta concepción, que desarrollo con mayor detenimiento en el capítulo 8, propone una nueva y privilegiada articulación entre los principios del Estado y de la comunidad, bajo el predominio de este último. Si la primera concepción potencia los isomorfismos entre el mercado y el Estado, esta segunda potencia los isomorfismos entre la comunidad y el Estado.

Concebir el Estado como «novísimo movimiento social» puede, sin duda, causar extrañeza. El calificativo sirve para indicar que las transformaciones que está conociendo el Estado han convertido en obsoletas las tradicionales teorías liberal y marxista del Estado, hasta el punto en que, al menos transitoriamente, el Estado se comprende hoy en día mejor desde perspectivas teóricas antes usadas para analizar los procesos de resistencia o autonomía, precisamente, frente al Estado.

La supuesta inevitabilidad de los imperativos neoliberales ha afectado de modo irreversible el ámbito y la forma del poder de regulación social del Estado. Este cambio no supone, sin embargo, una vuelta al pasado, ya que sólo un Estado posliberal puede acometer la desestabilización de la regulación social posliberal. Esta desestabilización crea el anti-Estado dentro del propio Estado. A mi entender, estas transformaciones son tan profundas que, bajo la misma denominación de Estado, está surgiendo una nueva forma de organización política más vasta que el Estado; una organización integrada por un conjunto híbrido de flujos, redes y organizaciones donde

se combinan e interpenetran elementos estatales y no estatales, tanto nacionales, como locales y globales, del que el Estado es el articulador. Esta nueva organización política no tiene centro, la coordinación del Estado funciona como imaginación del centro. La regulación social que surge de esta nueva forma política es mucho más amplia y férrea que la regulación protagonizada por el Estado en el período anterior, pero como es también más fragmentaria y heterogénea, tanto por sus fuentes como por su lógica, se confunde fácilmente con la desregulación social. De hecho, buena parte de la nueva regulación social la producen, a través de subcontratación política, distintos grupos y agentes en competencia que representan distintas concepciones de los bienes públicos y del interés general.

En este nuevo marco político, el Estado se convierte él mismo en una relación política fragmentada y fracturada, poco coherente desde el punto de vista institucional y burocrático, terreno de una lucha política menos codificada y regulada que la lucha política convencional. Esta «descentración» del Estado significa no tanto su debilitamiento como sí un cambio en la naturaleza de su fuerza. El Estado pierde el control de la regulación social, pero gana el control de la metarregulación, es decir, de la selección, coordinación, jerarquización y regulación de aquellos agentes no estatales que, por subcontratación política, adquieren concesiones de poder estatal. La naturaleza, el perfil y la orientación política del control sobre la metarregulación se constituyen así en el principal objeto de la actual lucha política. Esta lucha se produce en un espacio público mucho más amplio que el espacio público estatal: un espacio público no estatal del que el Estado no es sino un componente más, si bien destacado. Las luchas por la democratización de este espacio público tienen así un doble objetivo: la democratización de la metarregulación y la democratización interna de los agentes no estatales de la regulación. En esta nueva configuración política, la máscara liberal del Estado como portador del interés general cae definitivamente. El Estado se convierte en un interés sectorial sui géneris cuya especificidad consiste en asegurar las reglas de juego entre los distintos intereses sectoriales. En cuanto sujeto político, el Estado pasa a caracterizarse más por su emergencia que por su coherencia. De ahí que pueda concebirse como un «novísimo movimiento social».

Esta concepción se traduce en las siguientes proposiciones fundamentales:

1. Los conflictos de interés corporativos que configuraban el espacio público, ya sea del Estado de bienestar o del desarrollista, resultan hoy en día liliputienses comparados con los conflictos entre los intereses sec-

toriales que compiten por la conquista del espacio público no estatal. El ámbito de estos intereses sectoriales desborda el espacio-tiempo nacional, las desigualdades entre ellos son enormes y las reglas de juego atraviesan una turbulencia constante.

2. La descentración del Estado en la regulación social neutralizó las posibilidades distributivas de la democracia representativa de modo que ésta empezó a coexistir, más o menos pacíficamente, con formas de sociabilidad fascista que empeoran las condiciones de vida de la mayoría de la población al mismo tiempo que, en nombre de imperativos transnacionales, trivializan ese empeoramiento.
3. En estas condiciones, el régimen político democrático, al quedar confinado en el Estado, ya no puede garantizar el carácter democrático de las relaciones políticas en el espacio público no estatal. La lucha antifascista pasa así a formar parte integrante del combate político en el Estado democrático, lucha que se resuelve articulando la democracia representativa con la participativa.
4. En las nuevas condiciones, la lucha antifascista consiste en estabilizar mínimamente entre las clases populares aquellas expectativas que el Estado dejó de garantizar al perder el control de la regulación social. Esta estabilización exige una nueva articulación entre el principio del Estado y el de la comunidad, una articulación que potencie sus isomorfismos.

El tercer sector emerge en esta articulación como una fuerza potencialmente antifascista en el espacio público no estatal. Sin embargo, sería inadecuado pensar que el tercer sector pueda, por sí solo, transformarse en un agente de la reforma democrática del Estado. Antes al contrario, aislado el tercer sector puede contemporizar fácilmente ya sea con el autoritarismo del Estado o con el autoritarismo del mercado. Ante la ausencia de una acción política democrática que incida simultáneamente sobre el Estado y sobre el tercer sector, puede fácilmente confundirse como transición democrática, lo que no sería sino una transición desde el autoritarismo centralizado al autoritarismo descentralizado.

Sólo la simultánea reforma del Estado y del tercer sector, mediante la articulación entre democracia representativa y democracia participativa, puede dar efectividad al potencial democratizador de cada uno de ellos frente a los fascismos pluralistas que intentan apropiarse del espacio público no estatal. Sólo así podrán alcanzar credibilidad política los isomorfismos normativos entre el Estado y el tercer sector; los valores de la cooperación, la solidaridad, la democracia o la prioridad de las personas sobre el capital.

La principal novedad de la actual situación está en que la obligación política vertical entre Estado y ciudadano ya no puede, debido a su debilitamiento, asegurar por sí sola la realización de esos valores; una realización que, aunque siempre precaria en las sociedades capitalistas, fue, sin embargo, suficiente para otorgar una mínima legitimidad al Estado. A diferencia de lo que ocurrió con el Estado de bienestar, la obligación política vertical ya no puede prescindir, si ha de pervivir políticamente, del concurso de la obligación política horizontal propia del principio de comunidad. Esta última obligación política, aunque se reconozca en valores semejantes o isomórficos a los de la obligación política vertical, asienta esos valores, no en el concepto de ciudadanía sino en el de comunidad. Sin embargo, ocurre que aquellas condiciones que han debilitado el concepto de ciudadanía y su consiguiente sentido vertical de la obligación política también están debilitando el concepto de comunidad y su sentido horizontal de la obligación política. La fuerza avasalladora del principio de mercado impulsado por el capitalismo global hace zozobrar todas las interdependencias no mercantiles, tanto las que se generan en el contexto de la ciudadanía como las que lo hacen en el de la comunidad. De ahí la necesidad de lograr una nueva congruencia entre la ciudadanía y la comunidad que contrarreste el principio del mercado. Esta nueva congruencia es la que pretende alcanzar el proyecto de reinvención solidaria y participativa del Estado.

Este proyecto político se basa en la asunción de una doble tarea: refundar democráticamente tanto la administración pública como el tercer sector.

La refundación democrática de la administración pública se sitúa en los antípodas del proyecto del Estado-empresario, especialmente en la versión de Osborne y Gaebler (1992). Si se recuerda que uno de los principales mitos de la cultura política estadounidense sostiene que el Estado es un obstáculo para la economía, no sorprende que las propuestas que abogan por el Estado-empresario, aparentemente destinadas a revitalizar la administración pública, hayan supuesto, en realidad, un ataque frontal contra la misma, contribuyendo a debilitar aún más su legitimidad en la sociedad estadounidense. La noción de empresa y, con ella, la de contractualización de las relaciones institucionales ocupan una posición hegemónica en el discurso contemporáneo sobre la reforma de las organizaciones (Du Gay, 1996: 155). No cabe duda de que la redefinición del gobierno y del servicio público en términos empresariales implica re-imaginar lo social como una forma de lo económico (Gordon, 1991: 42-5).

Para Osborne y Gaebler, el gobierno debe ser una empresa dedicada a promocionar la competencia entre los servicios públicos; debe regirse por

la consecución de objetivos antes que por la obediencia a las normas; debe preocuparse más de la obtención de recursos que de su gasto; debe convertir a los ciudadanos en consumidores y debe descentralizar su poder siguiendo mecanismos de mercado y no mecanismos burocráticos (Du Gay, 1996: 166). El modelo burocrático no responde adecuadamente a las exigencias de la era de la información, del mercado global y de la economía basada en los conocimientos y es demasiado lento e impersonal en la consecución de sus objetivos.

La crítica a la burocracia no surge, sin embargo, con la propuesta del Estado-empresario y perdurará una vez desvanecida esa propuesta. No obstante, lo que la actual crítica tiene de específico es su negativa a reconocer que muchos de los defectos de la burocracia se siguen de unas decisiones que pretendían alcanzar objetivos políticos democráticos tales como la neutralización de los poderes fácticos, la equidad, la probidad, la previsibilidad de las decisiones y de los agentes, la accesibilidad e independencia de los servicios, etc. Al no reconocer estos objetivos, la crítica evita considerarlos y, por tanto, evaluar la capacidad de la gestión empresarial para realizarlos. En estas condiciones, la crítica a la burocracia, en lugar de analizar los mecanismos que desviaron a la administración pública de la consecución de esos objetivos, puede acabar transformando esos objetivos en unos costos de transacción que conviene reducir, incluso eliminar, en nombre de la eficiencia, elevada a criterio último o único de la gestión del Estado.

Quedan así sin respuesta preguntas que desde el punto de vista de la concepción que aquí perfilo resultan fundamentales: ¿cómo compatibilizar la eficiencia con la equidad y la democracia? ¿Cómo garantizar la independencia de los funcionarios cuando la calidad de sus funciones depende exclusivamente de la evaluación que los consumidores hagan de los servicios que prestan? ¿Qué ocurre con los consumidores insolventes o con aquellos sin capacidad para contrarrestar los desajustes burocráticos? ¿Cuáles son los límites de la competencia entre los servicios públicos? ¿Dónde está el umbral en el que el afán de mejorar los resultados se convierte en nuevas formas de privatización, cuando no de corrupción, del Estado? ¿Cómo se estabilizan, en un contexto de inestabilidad, discrecionalidad y competitividad, las expectativas de los ciudadanos respecto de cada uno de los cuatro bienes políticos (legitimidad política, bienestar social, seguridad e identidad cultural)?

La refundación democrática de la administración pública pretende responder estas preguntas. La función del tercer sector en la consecución de

este objetivo es crucial, pero, a diferencia de lo que puede parecer, la nueva articulación entre el Estado y el tercer sector no supone necesariamente complementariedad entre ambos ni mucho menos sustitución de uno por otro. Dependiendo del contexto político, la articulación puede incluso resolverse como confrontación u oposición. Uno de los casos más recientes y significativos está en la lucha que las ONG de Kenia mantuvieron contra un gobierno empeñado en promulgar la legislación que las sometía al control político del Estado. Unidas en red y con el apoyo de los países donantes y de ONG transnacionales, las ONG kenianas consiguieron forzar sucesivas modificaciones legales abriendo así nuevos espacios para su acción autónoma, lo que, en el contexto político de ese país, significa nuevos espacios para el ejercicio democrático. Pero la articulación por confrontación no se limita a los Estados autoritarios, no democráticos. También en los Estados democráticos, la confrontación, sobre todo cuando pretende abrir nuevos espacios de democracia participativa en contextos de democracia representativa de baja intensidad, puede constituirse en una vía eficaz para contribuir a la reforma solidaria y participativa del Estado desde el tercer sector.

En los países democráticos, la otra gran vía de creación de un espacio público no estatal está en la complementariedad entre el tercer sector y el Estado. Conviene, sin embargo, no confundir complementariedad con sustitución. Esta última se asienta sobre una diferenciación entre las funciones del Estado: las exclusivas, por un lado, y las no exclusivas (o sociales), por otro. Esta diferenciación pretende, en última instancia, dar a entender que cuando el Estado demuestra no disponer en el ejercicio de las funciones no exclusivas de una ventaja comparativa, deben sustituirlo instituciones privadas de carácter mercantil o pertenecientes al tercer sector. Esta diferenciación no resulta en modo alguno concluyente. Del análisis de la génesis del Estado moderno se desprende que ninguna de las funciones del Estado le fue originalmente exclusiva: la exclusividad de las funciones fue siempre el resultado de una lucha política. Si no hay funciones intrínsecamente exclusivas tampoco hay, por lo tanto, funciones intrínsecamente no exclusivas.

En lugar de establecer esta distinción es preferible partir de los mencionados cuatro bienes públicos y analizar qué tipo de articulaciones entre el Estado y el tercer sector, qué nuevas constelaciones políticas de carácter híbrido pueden construirse en torno a cada uno de esos bienes. Las condiciones varían para cada bien público, pero en ninguno de ellos puede la complementariedad o la confrontación resolverse como sustitución, toda

vez que sólo el principio del Estado puede garantizar un pacto político de inclusión basado en la ciudadanía. Desde el punto de vista de la nueva teoría de la democracia, resulta tan importante reconocer los límites del Estado en el mantenimiento efectivo de ese pacto como su insustituibilidad en la definición de las reglas de juego y de la lógica política que debe inspirarlo. Los caminos para una política progresista se perfilan hoy en día en la articulación virtuosa entre la lógica de la reciprocidad propia del principio de comunidad y la lógica de la ciudadanía propia del principio del Estado. El Estado como novísimo movimiento social es el fundamento y el cauce de la lucha política que transforme la ciudadanía abstracta, fácilmente falsificable e inconducente, en un ejercicio efectivo de reciprocidad.

Pero para que esta lucha tenga sentido, la refundación democrática de la administración pública debe complementarse con una *refundación democrática del tercer sector*. El repaso de los principales debates en torno al tercer sector dejó entrever que éste está sujeto a los mismos vicios que se vienen atribuyendo al Estado, aunque se considere que puede superarlos con mayor facilidad. El debate sobre la localización estructural señaló la dificultad a la cual se enfrenta el tercer sector en el intento de conferir un carácter genuino a sus objetivos, así como su propensión a la promiscuidad, ya sea con el Estado o con el mercado. El debate sobre la organización interna, la democracia y la responsabilidad indicó lo fácil que resulta desnaturalizar la participación para convertirla en una forma más o menos benévola de paternalismo o autoritarismo. El debate sobre las relaciones entre las organizaciones adscritas al tercer sector indicó la dificultad de alcanzar una coherencia mínima entre el universalismo de sus objetivos y las escalas de su acción y de su organización. Por último, el debate sobre las relaciones del tercer sector con el Estado indicó que el desarrollo de la democracia, de la solidaridad y de la participación, pretendido por la nueva articulación entre el principio de la comunidad y el del Estado, sólo es uno, y no el más evidente, de los posibles resultados de esas relaciones. Abundan las experiencias de promiscuidad antidemocrática entre el Estado y el tercer sector, en el que el autoritarismo centralizado del Estado se apoya en el autoritarismo descentralizado del tercer sector y cada uno de ellos usa al otro como excusa para rehuir responsabilidades ante sus respectivos constituyentes, los ciudadanos en el caso del Estado, los asociados o las comunidades en el caso del tercer sector.

Confiar a un tercer sector que aún no se ha democratizado en profundidad la tarea de democratizar el Estado o, incluso, el espacio público no estatal, no sería sino una invitación al fraude. De hecho, en muchos países,

la democratización del tercer sector tendrá que surgir de un acto originario, ya que el sector, tal y como aquí se ha definido, no existe y no cabe esperar que surja de modo espontáneo. En estas situaciones, será el propio Estado el que deba promover la creación del tercer sector mediante políticas de diferenciación positiva respecto del sector privado capitalista. El perfil que adopten estas políticas indicará con claridad la naturaleza, democrática o clientelista, de los pactos políticos que se pretenden articular entre el principio de comunidad y el principio del Estado.

Por lo tanto, cabe concluir que el paralelo entre los valores que subyacen a estos dos principios –cooperación, solidaridad, participación, democracia y prioridad de la distribución sobre la acumulación– no se erige en punto de partida sino en el resultado de una esforzada lucha política por la democracia; una lucha que sólo logrará tener éxito en la medida en que sepa denunciar los proyectos de fascismo social que subrepticiamente se infiltran y esconden en su seno.

BIBLIOGRAFÍA

ANHEIER, Helmut K., and Wolfgang SEIBEL (eds.)
1990 *The Third Sector: Comparative Studies of Nonprofit Organizations*. Berlin y New York: Walter de Gruyter.

BEBBINGTON, Anthony, and John FARRINGTON
1993 «Governments, NGOs and Agricultural Development: Perspectives and Changing Inter-Organisational Relationships», *Journal of Development Studies* (2).

DEFOURNY, Jacques et José L. MONZON CAMPOS
1992 *Économie sociale, entre économie capitaliste et économie publique/ The Third Sector, Cooperative, Mutual and Nonprofit Organizations*. Bruselas: Ciriec- De Boeck Université.

DU GAY, Paul
1996 «Organizing Identity: Entrepreneurial Governance and Public Management», in: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London and Thousand Oaks, Ca.: Sage.

FOWLER, A.
1991 «The Role of NGOs in Changing State-Society Relations», *Development Policy Review* (9) 1.

GORDON, C.
1991 «Governmental Rationality: an Introduction», in: G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (eds). *The Foucault Effect.* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

HULME, David, and Michael EDWARDS (eds)
1997 *NGOs States and Donors: Too Close for Confort?* New York: St. Martin's Press.

NDEGWA, Stephen N.
1994 «Civil Society and Political Change in Africa: the case of nongovernmental organization in Kenia», *International Journal of Comparative Sociology*, 35, Nº 1-2.

OSBORNE, David, and Ted GAEBLER
1992 *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. Reading. Mass.: Addison Wesley.

SANTOS, Boaventura de Sousa
2001 «Derecho y democracia: la reforma global de la justicia», en: B. Santos y M. García (dirs).

SANTOS, Boaventura de Sousa y Mauricio GARCÍA (dirs.)
El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Bogotá: Universidad de Los Andes-Siglo del Hombre-Colciencias-Universidad Nacional-CES-ICANH.

SANTOS, Boaventura de Sousa y César A. Rodríguez
2003 «Para ampliar el canon de la producción», en: B. Santos (org.). *Producir para vivir, los caminos de la producción no capitalista.* México: Fondo de Cultura Económica.

THE WORLD BANK
1997 *World Development Report*, *1997: The State in a Changing World,* Washington, D.C.: The World Bank.

THOMAS, Alan
1996 «NGO advocacy, Democracy and Polity Development: Some Examples Relating to Enrironmental Pollicies in Zimbabwe and Botswana», *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 34, 1, March.

CAPÍTULO 8
REINVENTAR LA DEMOCRACIA*

El contrato social de la modernidad

EL contrato social es el metarrelato sobre el que se asienta la moderna obligación política. Una obligación compleja y contradictoria en tanto establecida entre hombres libres, con el propósito, al menos en Rousseau, de maximizar, y no de minimizar, la libertad. El contrato social encierra, por lo tanto, una tensión dialéctica entre regulación social y emancipación social, tensión que se mantiene merced a la constante polarización entre voluntad individual y voluntad general, entre interés particular y bien común. El Estado-nación, el derecho y la educación cívica son los garantes del discurrir pacífico y democrático de esa polarización en el seno del ámbito social que ha venido a llamarse sociedad civil. El procedimiento lógico del que nace el carácter innovador de la sociedad radica, como es sabido, en la contraposición entre sociedad civil y estado de naturaleza o estado natural. De ahí que las conocidas diferencias entre las concepciones del contrato social de Hobbes, Locke y Rousseau tengan su reflejo en distintas concepciones del estado de naturaleza[1]: cuanto más violento y anárquico sea éste, mayores serán los poderes atribuidos al Estado resultante del contrato social. Las diferencias entre Hobbes, por un lado, y Locke y Rousseau, por el otro, son, en este sentido, enormes. Comparten todos ellos, sin embargo, la idea de que el abandono del estado de naturaleza para constituir la sociedad civil y el Estado modernos representa una opción de carácter radical e irreversible. Según ellos, la modernidad es intrínsecamente problemática y rebosa de unas antinomias –entre la coerción y el consentimiento, la igualdad y la libertad, el soberano y el ciudadano o el derecho natural y el civil– que sólo puede resolver con sus propios medios. No puede echar mano de recursos pre o antimodernos.

* Publicado en *Reinventar la democracia* (1999). Madrid: Sequitur.

1 Para un análisis pormenorizado de las distintas concepciones del contrato social véase Santos, (1995: 63-71).

El contrato social se basa, como todo contrato, en unos criterios de inclusión a los que, por lógica, se corresponden unos criterios de exclusión. De entre estos últimos destacan tres. El primero se sigue del hecho de que el contrato social sólo incluye a los individuos y a sus asociaciones; la naturaleza queda excluida; todo aquello que procede o permanece fuera del contrato social se ve relegado a ese ámbito significativamente llamado «estado de naturaleza». La única naturaleza relevante para el contrato social es la humana, aunque se trate, en definitiva, de domesticarla con las leyes del Estado y las normas de convivencia de la sociedad civil. Cualquier otra naturaleza constituye una amenaza o representa un recurso. El segundo criterio es el de la ciudadanía territorialmente fundada. Sólo los ciudadanos son parte del contrato social. Todos los demás –ya sean mujeres, extranjeros, inmigrantes, minorías (y a veces mayorías) étnicas– quedan excluidos; viven en el estado de naturaleza por mucho que puedan cohabitar con ciudadanos. El tercer y último criterio es el (de la) comercialización pública de los intereses. Sólo los intereses que pueden expresarse en la sociedad civil son objeto del contrato. La vida privada, los intereses personales propios de la intimidad y del espacio doméstico quedan, por lo tanto, excluidos del contrato.

El contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental. Sus criterios de inclusión/exclusión fundamentan la legitimidad de la contractualización de las interacciones económicas, políticas, sociales y culturales. El potencial abarcador de la contractualización tiene como contrapartida una separación radical entre incluidos y excluidos. Pero, aunque la contractualización se asienta sobre una lógica de inclusión/exclusión, su legitimidad deriva de la inexistencia de excluidos. De ahí que estos últimos sean declarados vivos en régimen de muerte civil. La lógica operativa del contrato social se encuentra, por lo tanto, en permanente tensión con su lógica de legitimación. Las inmensas posibilidades del contrato conviven con su inherente fragilidad. En cada momento o corte sincrónico, la contractualización es al mismo tiempo abarcadora y rígida; diacrónicamente, es el terreno de una lucha por la definición de los criterios y términos de la exclusión/inclusión, lucha cuyos resultados van modificando los términos del contrato. Los excluidos de un momento surgen en el siguiente como candidatos a la inclusión y, acaso, son incluidos en un momento ulterior. Pero, debido a la lógica operativa del contrato, los nuevos incluidos sólo lo serán en detrimento de nuevos o viejos excluidos. El progreso de la contractualización tiene algo de sisífico. La flecha del tiempo es aquí, como mucho, una espiral.

Las tensiones y antinomias de la contractualización social no se resuelven, en última instancia, por la vía contractual. Su gestión controlada depende de tres presupuestos de carácter metacontractual: un régimen general de valores, un sistema común de medidas y un espacio-tiempo privilegiado. El *régimen general de valores* se asienta sobre las ideas del bien común y de la voluntad general en cuanto principios agregadores de interacciones y disposiciones sociales que permiten designar como «sociedad» las interacciones autónomas y contractuales entre sujetos libres e iguales.

El *sistema común de medidas* se basa en una concepción que convierte el espacio y el tiempo en unos criterios homogéneos, neutros y lineales con los que, a modo de mínimo común denominador, se definen las diferencias relevantes. La técnica de la perspectiva introducida por la pintura renacentista es la primera manifestación moderna de esta concepción. Igualmente importante fue, en este sentido, el perfeccionamiento de la técnica de las escalas y de las proyecciones en la cartografía moderna iniciada por Mercator. Con esta concepción se consigue, por un lado, distinguir la naturaleza de la sociedad y, por otro, establecer un término de comparación cuantitativo entre las interacciones sociales de carácter generalizado y diferenciable. Las diferencias cualitativas entre las interacciones o se ignoran o quedan reducidas a indicadores cuantitativos que dan aproximada cuenta de las mismas. El dinero y la mercancía son las concreciones más puras del sistema común de medidas: facilitan la medición y comparación del trabajo, del salario, de los riesgos y de los daños. Pero el sistema común de medidas va más allá del dinero y de las mercancías. La perspectiva y la escala, combinadas con el sistema general de valores, permiten, por ejemplo, evaluar la gravedad de los delitos y de las penas: a una determinada graduación de las escalas en la gravedad del delito corresponde una determinada graduación de las escalas en la privación de la libertad. La perspectiva y la escala aplicadas al principio de la soberanía popular permiten la democracia representativa: a un número x de habitantes corresponde un número y de representantes. El sistema común de medidas permite incluso, con las homogeneidades que crea, establecer correspondencias entre valores antinómicos. Así, por ejemplo, entre la libertad y la igualdad pueden definirse criterios de justicia social, de redistribución y de solidaridad. El presupuesto es que las medidas sean comunes y procedan por correspondencia y homogeneidad. De ahí que la única solidaridad posible sea la que se da entre iguales: su concreción más cabal está en la solidaridad entre trabajadores.

El *espacio-tiempo privilegiado* es el espacio-tiempo estatal nacional. En este espacio-tiempo se consigue la máxima agregación de intereses y se definen las escalas y perspectivas con las que se observan y miden las interacciones no estatales y no nacionales (de ahí, por ejemplo, que el gobierno municipal se denomine gobierno local). La economía alcanza su máximo nivel de agregación, integración y gestión en el espacio-tiempo nacional y estatal que es también el ámbito en el que las familias organizan su vida y establecen el horizonte de sus expectativas, o de la falta de las mismas. La obligación política de los ciudadanos ante el Estado y de éste ante aquéllos se define dentro de ese espacio-tiempo que sirve también de escala a las organizaciones y a las luchas políticas, a la violencia legítima y a la promoción del bienestar general. Pero el espacio-tiempo nacional estatal no es sólo perspectiva y escala, también es un ritmo, una duración, una temporalidad; también es el espacio-tiempo de la deliberación, del proceso judicial y, en general, de la acción burocrática del Estado, cuya correspondencia más isomórfica está en el espacio-tiempo de la producción en masa.

Por último, el espacio-tiempo nacional y estatal es el espacio señalado de la cultura en cuanto conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio nacional: desde el sistema educativo a la historia nacional, pasando por las ceremonias oficiales o los días festivos.

Estos principios reguladores son congruentes entre sí. Mientras que el régimen general de valores es el garante último de los horizontes de expectativas de los ciudadanos, el campo de percepción de ese horizonte y de sus convulsiones depende del sistema común de medidas. Perspectiva y escala son, entre otras cosas, dispositivos visuales que crean campos de visión y, por tanto, áreas de ocultación. La visibilidad de determinados riesgos, daños, desviaciones, debilidades tiene su reflejo en la identificación de determinadas causas, determinados enemigos y agresores. Unos y otros se gestionan de modo preferente y privilegiado con las formas de conflictividad, negociación y administración propias del espacio-tiempo nacional y estatal.

La idea del contrato social y sus principios reguladores constituye el fundamento ideológico y político de la contractualidad sobre la que se asientan la sociabilidad y la política de las sociedades modernas. Entre las características de esta organización contractualizada, destacan las siguientes. El contrato social pretende crear un paradigma sociopolítico que pro-

duzca de manera normal, constante y consistente cuatro bienes públicos: legitimidad del gobierno, bienestar económico y social, seguridad e identidad colectiva. Estos bienes públicos sólo se realizan conjuntamente: son, en última instancia, los distintos pero convergentes modos de realizar el bien común y la voluntad general. La consecución de estos bienes se proyectó históricamente a través de una vasta constelación de luchas sociales, entre las que destacan las luchas de clase –expresión de la fundamental divergencia de intereses generada por las relaciones sociales de producción capitalista–. Debido a esta divergencia y a las antinomias inherentes al contrato social (entre autonomía individual y justicia social, libertad e igualdad), las luchas por el bien común siempre fueron luchas por definiciones alternativas de ese bien; luchas que se fueron cristalizando con contractualizaciones parciales que modificaban los mínimos hasta entonces acordados y que se traducían en una materialidad de instituciones encargadas de asegurar el respeto a, y la continuidad de lo acordado.

De esta persecución contradictoria de los bienes públicos, con sus consiguientes contractualizaciones, resultaron tres grandes constelaciones institucionales, todas ellas asentadas en el espacio-tiempo nacional y estatal: la socialización de la economía, la politización del Estado y la nacionalización de la identidad. La *socialización de la economía* vino del progresivo reconocimiento de la lucha de clases como instrumento, no de superación, sino de transformación del capitalismo. La regulación de la jornada laboral y de las condiciones de trabajo y salariales, la creación de seguros sociales obligatorios y de la seguridad social, el reconocimiento del derecho de huelga, de los sindicatos, de la negociación o de la contratación colectivas son algunos de los hitos en el largo camino histórico de la socialización de la economía. Camino en el que se fue reconociendo que la economía capitalista no sólo estaba constituida por el capital, el mercado y los factores de producción sino que también participan de ella trabajadores, personas y clases con unas necesidades básicas, unos intereses legítimos y, en definitiva, con unos derechos ciudadanos. Los sindicatos desempeñaron en este proceso una función destacada: la de reducir la competencia entre trabajadores, principal causa de la sobreexplotación a la que estaban inicialmente sujetos.

La materialidad normativa e institucional resultante de la socialización de la economía quedó en manos de un Estado encargado de regular la economía, mediar en los conflictos y reprimir a los trabajadores, anulando incluso consensos represivos. Esta centralidad del Estado en la socialización de la economía influyó decididamente en la configuración de la segun-

da constelación: la *politización del Estado*, proceso asentado sobre el desarrollo de su capacidad reguladora.

En las sociedades capitalistas, el desarrollo de esta capacidad asumió principalmente dos formas: el Estado providencia o de bienestar en el centro del sistema mundial y el Estado desarrollista en la periferia y semiperiferia del sistema mundial. A medida que fue estatalizando la regulación, el Estado la convirtió en campo para la lucha política, razón por la cual acabó politizándose. Del mismo modo que la ciudadanía se configuró desde el trabajo, la democracia estuvo desde el principio ligada a la socialización de la economía. La tensión entre capitalismo y democracia es, en este sentido, constitutiva del Estado moderno, y la legitimidad de este Estado siempre estuvo vinculada al modo, más o menos equilibrado, en que resolvió esa tensión. El grado cero de legitimidad del Estado moderno es el fascismo: la completa rendición de la democracia ante las necesidades de acumulación del capitalismo. Su grado máximo de legitimidad resulta de la conversión, siempre problemática, de la tensión entre democracia y capitalismo en un círculo virtuoso en el que cada uno prospera aparentemente en la medida en que ambos prosperan conjuntamente. En las sociedades capitalistas este grado máximo de legitimidad se alcanzó en los Estados de bienestar de Europa del norte y de Canadá.

Por último, la *nacionalización de la identidad cultural* es el proceso mediante el cual las cambiantes y parciales identidades de los distintos grupos sociales quedan territorializadas y temporalizadas dentro del espacio-tiempo nacional. La nacionalización de la identidad cultural refuerza los criterios de inclusión/exclusión que subyacen a la socialización de la economía y a la politización del Estado, confiriéndoles mayor vigencia histórica y mayor estabilidad.

Este amplio proceso de contractualización social, política y cultural, con sus criterios de inclusión/exclusión, tiene, sin embargo, dos límites. El primero es inherente a los mismos criterios: la inclusión siempre tiene como límite lo que excluye. La socialización de la economía se consiguió a costa de una doble des-socialización: la de la naturaleza y la de los grupos sociales que no consiguieron acceder a la ciudadanía a través del trabajo. Al ser una solidaridad entre iguales, la solidaridad entre trabajadores no alcanzó a los que quedaron fuera del círculo de la igualdad. De ahí que las organizaciones sindicales nunca se percataran, y en algunos casos siguen sin hacerlo, de que el lugar de trabajo y de producción es a menudo el escenario de delitos ecológicos o de graves discriminaciones sexuales y raciales. Por otro lado, la politización y la visibilidad pública del Estado tuvo como con-

trapartida la despolitización y privatización de toda la esfera no estatal: la democracia pudo desarrollarse en la medida en que su espacio quedó restringido al Estado y a la política que éste sintetizaba. Por último, la nacionalización de la identidad cultural se asentó sobre el etnocidio y el epistemicidio: todos aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de los escogidos para ser incluidos y erigirse en nacionales fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados, y con ellos los grupos sociales que los encarnaban.

El segundo límite se refiere a las desigualdades articuladas por el sistema mundial moderno. Los ámbitos y las formas de la contractualización de las interacciones sociales fueron distintos según fuera la posición de cada país en el sistema mundial: la contractualización fue más o menos inclusiva, estable, democrática y pormenorizada. En la periferia y semiperiferia, la contractualización tendió a ser más limitada y precaria que en el centro. El contrato siempre tuvo que convivir allí con el estatus; los compromisos no fueron sino momentos evanescentes a medio camino entre los precompromisos y los poscompromisos; la economía se socializó sólo en pequeñas islas de inclusión situadas en medio de vastos archipiélagos de exclusión; la politización del Estado cedió a menudo ante la privatización del Estado y la patrimonialización de la dominación política; y la identidad cultural nacionalizó a menudo poco más que su propia caricatura. Incluso en los países centrales la contractualización varió notablemente: por ejemplo, entre los países con fuerte tradición contractualista, caso de Alemania o Suecia, y aquellos de tradición subcontractualista como el Reino Unido o los Estados Unidos.

La crisis del contrato social

Con todas estas variaciones, el contrato social ha presidido, con sus criterios de inclusión y exclusión y sus principios metacontractuales, la organización de la vida social, económica, política y cultural de las sociedades modernas. Este paradigma social, político y cultural viene, sin embargo, atravesando desde hace más de una década una gran turbulencia que afecta ya no sólo sus dispositivos operativos sino sus presupuestos; una turbulencia tan profunda que parece estar apuntando a un cambio de época, a una transición paradigmática.

En lo que a los presupuestos se refiere, el régimen general de valores no parece poder resistir la creciente fragmentación de una sociedad dividida en múltiples *apartheids* y polarizada en torno a ejes económicos, socia-

les, políticos y culturales. En este contexto, no sólo pierde sentido la lucha por el bien común, también parece ir perdiéndolo la lucha por las definiciones alternativas de ese bien. La voluntad general parece haberse convertido en un enunciado absurdo. Algunos autores hablan incluso del fin de la sociedad. Lo cierto es que cabe decir que nos encontramos en un mundo posfoucaultiano (lo cual revela, retrospectivamente, lo muy organizado que era ese mundo anarquista de Foucault). Según él, son dos los grandes modos de ejercicio del poder que, de modo complejo, coexisten: el dominante poder disciplinario, basado en las ciencias, y el declinante poder jurídico, centrado en el Estado y el derecho. Hoy en día, estos poderes no sólo se encuentran fragmentados y desorganizados sino que coexisten con muchos otros poderes. El poder disciplinario resulta ser cada vez más un poder indisciplinario a medida que las ciencias van perdiendo seguridad epistemológica y se ven obligadas a dividir el campo del saber entre conocimientos rivales capaces de generar distintas formas de poder. Por otro lado, el Estado pierde centralidad y el derecho oficial se desorganiza al coexistir con un derecho no oficial dictado por múltiples legisladores fácticos que, gracias a su poder económico, acaban transformando lo fáctico en norma, disputándole al Estado el monopolio de la violencia y del derecho. La caótica proliferación de poderes dificulta la identificación de los enemigos y, en ocasiones, incluso la de las víctimas.

Los valores de la modernidad –libertad, igualdad, autonomía, subjetividad, justicia, solidaridad– y las antinomias entre ellos perviven pero están sometidos a una creciente sobrecarga simbólica: vienen a significar cosas cada vez más dispares para los distintos grupos y personas, al punto que el exceso de sentido paraliza la eficacia de estos valores y, por tanto, los neutraliza.

La turbulencia de nuestros días resulta especialmente patente en el sistema común de medidas. Si el tiempo y el espacio neutros, lineales y homogéneos desaparecieron hace ya tiempo de las ciencias, esa desaparición empieza ahora a hacerse notar en la vida cotidiana y en las relaciones sociales. En el capítulo 2 me referí a la turbulencia por la que atraviesan las escalas con las que hemos venido identificando los fenómenos, los conflictos y las reacciones. Como cada fenómeno es el producto de las escalas con las que lo observamos, la turbulencia en las escalas genera extrañamiento, desfamiliarización, sorpresa, perplejidad y ocultación: la violencia urbana es un ejemplo paradigmático de esta turbulencia en las escalas. Cuando un niño de la calle busca cobijo para pasar la noche y acaba, por ese motivo, asesinado por un policía o cuando una persona abordada por

un mendigo se niega a dar limosna y, por ese motivo, es asesinada por el mendigo estamos ante una explosión imprevisible de la escala del conflicto: un fenómeno aparentemente trivial e inconsecuente se ve correspondido por otro dramático y de fatales consecuencias. Este cambio abrupto e imprevisible en la escala de los fenómenos se da hoy en día en los más variados ámbitos de la praxis social. Cabe decir, siguiendo a Prigogine (1979, 1980), que nuestras sociedades están atravesando un período de bifurcación, es decir, una situación de inestabilidad sistémica en el que un cambio mínimo puede producir, imprevisible y caóticamente, transformaciones cualitativas. La turbulencia de las escalas deshace las secuencias y los términos de comparación y, al hacerlo, reduce las alternativas, generando impotencia o induciendo a la pasividad.

La estabilidad de las escalas parece haber quedado limitada al mercado y al consumo, pero incluso aquí se han producido cambios radicales en el ritmo, así como explosiones parciales que obligan a modificar constantemente la perspectiva sobre los actos comerciales, las mercancías y los objetos, hasta el extremo en que la intersubjetividad se transmuta en interobjetividad (*interobjetualidad*). La constante transformación de la perspectiva se da igualmente en las tecnologías de la información y de la comunicación donde la turbulencia en las escalas es, de hecho, acto originario y condición de funcionamiento. La creciente interactividad de las tecnologías permite prescindir cada vez más de la de los usuarios de modo que, subrepticiamente, la interactividad se va deslizando hacia la interpasividad.

Por último, el espacio-tiempo nacional y estatal está perdiendo su primacía ante la creciente competencia de los espacios-tiempo globales y locales y se está desestructurando ante los cambios en sus ritmos, duraciones y temporalidades. El espacio-tiempo nacional estatal se configura con ritmos y temporalidades distintos pero compatibles y articulables; la temporalidad electoral, la de la contratación colectiva, la temporalidad judicial, la de la seguridad social, la de la memoria histórica nacional, etc. La coherencia entre estas temporalidades confiere al espacio-tiempo nacional estatal su configuración específica. Pero esta coherencia resulta hoy en día cada vez más problemática en la medida en que varía el impacto que sobre las distintas temporalidades tienen los espacio-tiempo global y local.

Aumenta la importancia de determinados ritmos y temporalidades completamente incompatibles con la temporalidad estatal nacional en su conjunto. Merecen especial referencia dos fenómenos: el tiempo instantáneo del ciberespacio, por un lado, y el tiempo glacial de la degradación ecológica,

de la cuestión indígena o de la biodiversidad, por otro. Ambas temporalidades chocan frontalmente con la temporalidad política y burocrática del Estado. El tiempo instantáneo de los mercados financieros hace inviable cualquier deliberación o regulación por parte del Estado. El freno a esta temporalidad instantánea sólo puede lograrse actuando desde la misma escala en que opera, la global, es decir, con una acción internacional. El tiempo glacial, por su parte, es demasiado lento para compatibilizarse adecuadamente con cualquiera de las temporalidades nacional-estatales. De hecho, las recientes aproximaciones entre los tiempos estatal y glacial se han traducido en poco más que en intentos por parte del primero de canibalizar y desnaturalizar al segundo. Basta recordar el trato que ha merecido en muchos países la cuestión indígena o, también, la reciente tendencia a aprobar leyes nacionales sobre la propiedad intelectual e industrial que inciden sobre la biodiversidad.

Como el espacio-tiempo nacional y estatal ha venido siendo el hegemónico ha conformado ya no sólo la acción del Estado sino las prácticas sociales en general de modo que también en estas últimas incide la presencia del tiempo instantáneo y del glacial. Al igual que ocurre con las turbulencias en las escalas, estos dos tiempos consiguen, por distintas vías, reducir las alternativas, generar impotencia y fomentar la pasividad. El tiempo instantáneo colapsa las secuencias en un presente infinito que trivializa las alternativas multiplicándolas tecnolúdicamente, fundiéndolas en variaciones de sí mismas. El tiempo glacial crea, a su vez, tal distancia entre las alternativas que éstas dejan de ser conmensurables y contrastables y se ven condenadas a deambular por entre sistemas de referencias incomunicables entre sí. De ahí que resulte cada vez más difícil proyectar y optar entre modelos alternativos de desarrollo.

Pero donde las señales de crisis del paradigma resultan más patentes es en los dispositivos funcionales de la contractualización social. A primera vista, la actual situación, lejos de asemejarse a una crisis del contractualismo social, parece caracterizarse por la definitiva consagración del mismo. Nunca se ha hablado tanto de contractualización de las relaciones sociales, de las relaciones de trabajo o de las relaciones políticas entre el Estado y las organizaciones sociales. Pero lo cierto es que esta nueva contractualización poco tiene que ver con la idea moderna del contrato social. En primer lugar, se trata de una contractualización liberal individualista, basada en la idea del contrato de derecho civil celebrado entre individuos y no en la idea de contrato social como agregación colectiva de intereses sociales divergentes. El Estado, a diferencia de lo que ocurre con el contrato

social, tiene respecto a estos contratos de derecho civil una intervención mínima: asegurar su cumplimiento durante su vigencia sin poder alterar las condiciones o los términos de lo acordado. En segundo lugar, la nueva contractualización no tiene, a diferencia del contrato social, estabilidad: puede ser denunciada en cualquier momento por cualquiera de las partes. Y no se trata de una opción de carácter radical sino más bien de una opción trivial. En tercer lugar, la contractualización liberal no reconoce el conflicto y la lucha como elementos estructurales del contrato. Al contrario, los sustituye por el asentimiento pasivo a unas condiciones supuestamente universales e insoslayables. Así, el llamado Consenso de Washington se configura como un contrato social entre los países capitalistas centrales que, sin embargo, se erige, para todas las otras sociedades nacionales, en un conjunto de condiciones ineludibles, que deben aceptarse acríticamente, salvo que se prefiera la implacable exclusión. Estas condiciones ineludibles de carácter global sustentan los contratos individuales de derecho civil.

Por todas estas razones, la nueva contractualización no es, en cuanto contractualización social, sino un falso contrato: la apariencia engañosa de un compromiso basado de hecho en unas condiciones impuestas sin discusión a la parte más débil, unas condiciones tan onerosas como ineludibles. Bajo la apariencia de contrato, la nueva contractualización propicia la renovada emergencia del estatus, es decir, de los principios premodernos de ordenación jerárquica por los cuales las relaciones sociales quedan condicionadas por la posición en la jerarquía social de las partes. No se trata, sin embargo, de un regreso al pasado. El estatus se asienta hoy en día en la enorme desigualdad de poder económico entre las partes del contrato individual: nace de la capacidad que esta desigualdad confiere a la parte más fuerte para imponer sin discusión las condiciones que le son más favorables. El estatus posmoderno es el contrato leonino.

La crisis de la contractualización moderna se manifiesta en el predominio estructural de los procesos de exclusión sobre los de inclusión. Estos últimos aún perviven, incluso bajo formas avanzadas que combinan virtuosamente los valores de la modernidad, pero se van confinando a unos grupos cada vez más restringidos que imponen a otros mucho más amplios formas abismales de exclusión. El predominio de los procesos de exclusión se presenta bajo dos formas en apariencia opuestas: el poscontractualismo y el precontractualismo. El poscontractualismo es el proceso mediante el cual grupos e intereses sociales hasta ahora incluidos en el contrato social quedan excluidos del mismo, sin perspectivas de poder regresar a su seno.

Los derechos de ciudadanía, antes considerados inalienables, son confiscados. Sin estos derechos, el excluido deja de ser un ciudadano para convertirse en una suerte de siervo. El precontractualismo consiste, por su parte, en impedir el acceso a la ciudadanía a grupos sociales anteriormente considerados candidatos a la ciudadanía y que tenían expectativas fundadas de poder acceder a ella.

La diferencia estructural entre el poscontractualismo y el precontractualismo es clara. También son distintos los procesos políticos que uno y otro promueven, aunque suelan confundirse, tanto en el discurso político dominante como en las experiencias y percepciones personales de los grupos perjudicados. En lo que al discurso político se refiere, a menudo se presenta como poscontractualismo lo que no es sino precontractualismo. Se habla, por ejemplo, de pactos sociales y de compromisos adquiridos que ya no pueden seguir cumpliéndose cuando en realidad nunca fueron otra cosa que contratos-promesa o compromisos previos que nunca llegaron a confirmarse. Se pasa así del pre al poscontractualismo sin transitar por el contractualismo. Esto es lo que ha ocurrido en los casi-Estados de bienestar de muchos países semiperiféricos o de desarrollo intermedio. En lo que a las vivencias y percepciones de las personas y de los grupos sociales se refiere, suele ocurrir que, ante la súbita pérdida de una estabilidad mínima en sus expectativas, las personas adviertan que hasta entonces habían sido, en definitiva, ciudadanos sin haber tenido conciencia de, ni haber ejercido, los derechos de los que eran titulares. En este caso, el precontractualismo se vive subjetivamente como una experiencia poscontractualista.

Las exclusiones generadas por el pre y el poscontractualismo tienen un carácter radical e ineludible, hasta el extremo de que los que las padecen se ven de hecho excluidos de la sociedad civil y expulsados al estado de naturaleza, aunque sigan siendo formalmente ciudadanos. En nuestra sociedad posmoderna, el estado de naturaleza está en la ansiedad permanente respecto al presente y al futuro, en el inminente desgobierno de las expectativas, en el caos permanente en los actos más simples de la supervivencia o de la convivencia.

Tanto el poscontractualismo como el precontractualismo nacen de las profundas transformaciones por las que atraviesan los tres dispositivos operativos del contrato social antes referidos: la socialización de la economía, la politización del Estado y la nacionalización de la identidad cultural. Las transformaciones en cada uno de estos dispositivos son distintas pero todas, directa o indirectamente, vienen provocadas por lo que podemos denominar el consenso liberal, un consenso en el que convergen cuatro

consensos básicos. Dado que me ocupé de estos consensos en el capítulo 6, ofrezco aquí sólo unos elementos necesarios para desarrollar mi tesis sobre la crisis actual del contrato social.

El primero es el *consenso económico neoliberal*, también conocido como *Consenso de Washington*. Este consenso se refiere a la organización de la economía global (con su sistema de producción, sus mercados de productos y servicios y sus mercados financieros) y promueve la liberalización de los mercados, la desregulación, la privatización, el minimalismo estatal, el control de la inflación, la primacía de las exportaciones, el recorte del gasto social, la reducción del déficit público y la concentración del poder mercantil en las grandes empresas multinacionales y del poder financiero en los grandes bancos transnacionales. Las grandes innovaciones institucionales del consenso económico neoliberal son las nuevas restricciones a la reglamentación estatal, el nuevo derecho internacional de propiedad para los inversores extranjeros y los creadores de intelectuales y la subordinación de los Estados a las agencias multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Organización Mundial del Comercio).

El segundo consenso es el del *Estado débil*. Ligado al anterior tiene, sin embargo, mayor alcance al sobrepasar el ámbito económico, e incluso el social. Para este consenso, el Estado deja de ser el espejo de la sociedad civil para convertirse en su opuesto. La debilidad y desorganización de la sociedad civil se debe al excesivo poder de un Estado que, aunque formalmente democrático, es inherentemente opresor, ineficaz y predador por lo que su debilitamiento se erige en requisito ineludible del fortalecimiento de la sociedad civil. Como lo he subrayado a lo largo de este libro, este consenso se asienta, sin embargo, sobre el siguiente dilema: sólo el Estado puede producir su propia debilidad por lo que es necesario tener un Estado fuerte, capaz de producir eficientemente y de asegurar con coherencia, esa debilidad. El debilitamiento del Estado produce, por lo tanto, unos efectos perversos que cuestionan la viabilidad de las funciones del Estado débil: el Estado débil no puede controlar su debilidad.

El tercer consenso es el *consenso democrático liberal*, es decir, la promoción internacional de unas concepciones minimalistas de la democracia erigidas como condición que los Estados deben cumplir para acceder a los recursos financieros internacionales. Parte de la premisa de que la congruencia entre este consenso y los anteriores ha sido reconocida como causa originaria de la modernidad política. Pero lo cierto es que si la teoría democrática del siglo XIX intentó justificar tanto la soberanía del poder estatal, en cuanto capacidad reguladora y coercitiva, como los lími-

tes del poder del Estado, el consenso democrático liberal descuida la soberanía del poder estatal, sobre todo en la periferia y semiperiferia del sistema mundial, y percibe las funciones reguladoras del Estado más como incapacidades que como capacidades.

Por último, el consenso liberal incluye, en consonancia con el modelo de desarrollo promovido por los tres anteriores consensos, el de la *primacía del derecho y de los tribunales*. Ese modelo confiere absoluta prioridad a la propiedad privada, a las relaciones mercantiles y a un sector privado cuya funcionalidad depende de transacciones seguras y previsibles protegidas contra los riesgos de incumplimientos unilaterales. Todo esto exige un nuevo marco jurídico y la atribución a los tribunales de una nueva función, mucho más relevante, como garantes del comercio jurídico e instancias para la resolución de litigios: el marco político de la contractualización social debe ir cediendo su sitio al marco jurídico y judicial de la contractualización individual. Es ésta una de las principales dimensiones de la actual judicialización de la política.

El consenso liberal en sus varias vertientes incide profundamente sobre los tres dispositivos operativos del contrato social. La incidencia más decisiva es la de la desocialización de la economía, su reducción a la instrumentalidad del mercado y de las transacciones: campo propicio al precontractualismo y al poscontractualismo. Como se ha dicho, el trabajo fue, en la contractualización social de la modernidad capitalista, la vía de acceso a la ciudadanía, ya fuera por la extensión a los trabajadores de los derechos civiles y políticos, o por la conquista de nuevos derechos propios, o tendencialmente propios, del colectivo de trabajadores, como el derecho al trabajo o los derechos económicos y sociales. La creciente erosión de estos derechos, combinada con el aumento del desempleo estructural, lleva a los trabajadores a transitar desde el estatuto de ciudadanía al de lumpenciudadanía. Para la gran mayoría de los trabajadores se trata de un tránsito, sin retorno, desde el contractualismo al poscontractualismo.

Pero, como indiqué antes, el estatuto de ciudadanía del que partían estos trabajadores ya era precario y estrecho de modo que, en muchos casos, el paso es del pre al poscontractualismo; sólo la visión retrospectiva de las expectativas permite creer que se partía del contractualismo. Por otro lado, en un contexto de mercados globales liberalizados, de generalizado control de la inflación, de contención del crecimiento económico[2] y de

2 Como señala Jean-Paul Fitoussi (1997: 102-103), el afán, propio de los mercados financieros, de controlar la inflación impide la estabilización del crecimiento.

unas nuevas tecnologías que generan riqueza sin crear puestos de trabajo, el aumento del nivel de ocupación de un país sólo se consigue a costa de una reducción en el nivel de empleo de otro país: de ahí la creciente competencia internacional entre trabajadores. La reducción de la competencia entre trabajadores en el ámbito nacional constituyó en su día el gran logro del movimiento sindical. Pero quizá ese logro se ha convertido ahora en un obstáculo que impide a los sindicatos alcanzar mayor resolución en el control de la competencia internacional entre trabajadores. Este control exigiría, por un lado, la internacionalización del movimiento sindical y, por otro, la creación de autoridades políticas supranacionales capaces de imponer el cumplimiento de los nuevos contratos sociales de alcance global. En ausencia de ambos extremos, la competencia internacional entre trabajadores seguirá aumentando, y con ella la lógica de la exclusión que le pertenece. En muchos países, la mayoría de los trabajadores que se adentra por primera vez en el mercado de trabajo lo hace sin derechos: queda incluida siguiendo una lógica de la exclusión. La falta de expectativas respecto a una futura mejora de su situación impide a esos trabajadores considerarse candidatos a la ciudadanía. Muchos otros simplemente no consiguen entrar en el mercado de trabajo, en una imposibilidad que si es coyuntural y provisional para algunos puede ser estructural y permanente para otros. De una u otra forma, predomina así la lógica de la exclusión. Se trata de una situación precontractualista sin opciones de acercarse al contractualismo.

Ya sea por la vía del poscontractualismo o por la del precontractualismo, la intensificación de la lógica de la exclusión crea nuevos estados de naturaleza: la precariedad y la servidumbre generadas por la ansiedad permanente del trabajador asalariado respecto a la cantidad y continuidad del trabajo, la ansiedad de aquellos que no reúnen condiciones mínimas para encontrar trabajo, la ansiedad de los trabajadores autónomos respecto a la continuidad de un mercado que deben crear día tras día para asegurar sus rendimientos o la ansiedad del trabajador ilegal que carece de cualquier derecho social. Cuando el consenso neoliberal habla de estabilidad se refiere a la estabilidad de las expectativas de los mercados y de las inversiones, nunca a la de las expectativas de las personas. De hecho, la estabilidad de los primeros sólo se consigue a costa de la inestabilidad de las segundas.

Por todas estas razones, el trabajo sustenta cada vez menos la ciudadanía y ésta cada vez menos al trabajo. Al perder su estatuto político de producto y productor de ciudadanía, el trabajo, tanto si se tiene como cuando falta, se reduce a laboriosidad de la existencia. De ahí que el trabajo,

aunque domine cada vez más las vidas de las personas, esté desapareciendo de las referencias éticas sobre las que se asientan la autonomía y la autoestima de los individuos.

En términos sociales, el efecto acumulado del pre y del poscontractualismo es el surgimiento de una clase de excluidos constituida por grupos sociales en movilidad descendente estructural (trabajadores no cualificados, desempleados, trabajadores inmigrantes, minorías étnicas) y por grupos sociales para los que el trabajo dejó de ser, o nunca fue, un horizonte realista (desempleados de larga duración, jóvenes con difícil inserción en el mercado laboral, minusválidos, masas de campesinos pobres de América Latina, África y Asia). Esta clase de excluidos –mayor o menor, según sea la posición, periférica o central, de cada sociedad en el sistema mundial– asume en los países centrales la forma del tercer mundo interior, el llamado tercio inferior de la sociedad de los dos tercios. Europa tiene 18 millones de desempleados, 52 millones de personas viviendo por debajo del umbral de la pobreza y un 10% de su población tiene alguna minusvalía física o mental que dificulta su integración social. En los Estados Unidos, William Julius Wilson ha propuesto la tesis de la *underclass* para referirse a los negros de los guetos urbanos afectados por el declive industrial y por la desertización económica de las *innercities* (Wilson, 1987). Wilson define la *underclass* en función de seis características: residencia en espacios socialmente aislados de las otras clases, escasez de puestos de trabajo de larga duración, familias monoparentales encabezadas por mujeres, escasas calificación y formación profesionales, prolongados períodos de pobreza y de dependencia de la asistencia social y, por último, tendencia a involucrarse en actividades delictivas del tipo *street crime*. Esta clase aumentó significativamente entre los años setenta y ochenta y se rejuveneció trágicamente. La proporción de pobres menores de 18 años era en 1970 del 15%, en 1987 había subido al 20%, con un incremento especialmente dramático de la pobreza infantil. El carácter estructural de la exclusión y, por lo tanto, de los obstáculos a la inclusión a los que se enfrenta esta clase queda de manifiesto en el hecho de que, a pesar de que los negros estadounidenses han mejorado notablemente su nivel educativo, la mejora no les ha permitido optar a puestos de trabajo estables y de tiempo completo. Según Lash y Urry esto se debe, fundamentalmente, a tres razones: la caída del empleo industrial en el conjunto de la economía, la fuga del remanente de empleo desde los centros a las periferias de las ciudades y la redistribución del empleo entre distintos tipos de áreas metropolitanas (Lash y Urry, 1996: 151).

Por lo que a la periferia y semiperiferia del sistema mundial se refiere, la clase de los excluidos abarca más de la mitad de la población de los países, y los factores de exclusión resultan aun más contundentes en su eficacia desocializadora.

El crecimiento estructural de la exclusión social, ya sea por la vía del precontractualismo o del poscontractualismo, y la consiguiente extensión de unos estados de naturaleza –que no dan cabida a las opciones de salida individuales o colectivas–, implican una crisis de tipo paradigmático, un cambio de época, que algunos autores han denominado desmodernización o contramodernización. Se trata, por lo tanto, de una situación de mucho riesgo. La cuestión que cabe plantearse es sí, a pesar de todo, contiene oportunidades para sustituir virtuosamente el viejo contrato social de la modernidad por otro capaz de contrarrestar la proliferación de la lógica de la exclusión.

El surgimiento del fascismo social

Analicemos primero los *riesgos*. A mi entender, todos pueden resumirse en uno: el *surgimiento del fascismo social*. No se trata de un regreso al fascismo de los años treinta y cuarenta. No se trata, como entonces, de un régimen político sino de un régimen social y de civilización. El fascismo social no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo sino que la fomenta hasta el punto en que ya no resulta necesario, ni siquiera conveniente, sacrificarla para promover el capitalismo. Se trata, por lo tanto, de un fascismo pluralista y, por ello, de una nueva forma de fascismo. Las principales formas de la sociabilidad fascista son las siguientes:

La primera es el *fascismo del apartheid social*: la segregación social de los excluidos dentro de una cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas. Las primeras son las del estado de naturaleza hobbesiano, las segundas las del contrato social. Estas últimas viven bajo la amenaza constante de las zonas salvajes y para defenderse se transforman en castillos neofeudales, en estos enclaves fortificados que definen las nuevas formas de segregación urbana: urbanizaciones privadas, condominios cerrados, *gated communities*. La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, en un nuevo espacio-tiempo hegemónico que cruza todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y que se reproduce en las acciones tanto estatales como no estatales.

La segunda forma es el *fascismo del Estado paralelo.* Me he referido en otro lugar al Estado paralelo para definir aquellas formas de la ac-

ción estatal que se caracterizan por su distanciamiento del derecho positivo[3]. Pero en tiempos de fascismo social el Estado paralelo adquiere una dimensión añadida: la de la doble vara en la medición de la acción; una para las zonas salvajes, otra para las civilizadas. En estas últimas, el Estado actúa democráticamente, como Estado protector, por ineficaz o sospechoso que pueda resultar; en las salvajes actúa de modo fascista, como Estado predador, sin ningún propósito, ni siquiera aparente, de respetar el derecho.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo paraestatal* resultante de la usurpación, por parte de poderosos actores sociales, de las prerrogativas estatales de la coerción y de la regulación social. Usurpación, a menudo completada con la connivencia del Estado, que o bien neutraliza o bien suplanta el control social producido por el Estado. El fascismo paraestatal tiene dos vertientes destacadas: el fascismo contractual y el fascismo territorial. El contractual se da, como se ha dicho, cuando la disparidad de poder entre las partes del contrato civil es tal que la parte débil, sin alternativa al contrato, acepta, por onerosas y despóticas que sean, las condiciones impuestas por la parte poderosa. El proyecto neoliberal de convertir el contrato de trabajo en un simple contrato de derecho civil genera una situación de fascismo contractual. Esta forma de fascismo suele seguirse también de los procesos de privatización de los servicios públicos, de la atención médica, de la seguridad social, la electricidad, etc. El contrato social que regía la producción de estos servicios públicos por el Estado de bienestar o el Estado desarrollista se ve reducido a un contrato individual de consumo de servicios privatizados. De este modo, aspectos decisivos en la producción de servicios salen del ámbito contractual para convertirse en elementos extracontractuales, es decir, surge un poder regulatorio no sometido al control democrático. La connivencia entre el Estado democrático y el fascismo paraestatal queda, en estos casos, especialmente patente. Con estas incidencias extracontractuales, el fascismo paraestatal ejerce funciones de regulación social anteriormente asumidas por un Estado que ahora, implícita o explícitamente, las subcontrata a agentes paraestatales. Esta cesión se realiza sin que medie la participación o el control de

---

3 Esta forma de Estado se traduce en la no aplicación o aplicación selectiva de las leyes, en la no persecución de infracciones, en los recortes del gasto de funcionamiento de las instituciones, etc. Una política estatal que, en definitiva, se aleja de sus propias leyes e instituciones; unas instituciones que pasan a actuar autónomamente como micro-Estados con criterios propios en la aplicación de la ley dentro de sus esferas de competencia (Santos, 1993: 31).

los ciudadanos, de ahí que el Estado se convierta en cómplice de la producción social de fascismo paraestatal.

La segunda vertiente del fascismo paraestatal es el *fascismo territorial*, es decir, cuando los actores sociales provistos de gran capital patrimonial sustraen al Estado el control del territorio en el que actúan o neutralizan ese control, cooptando u ocupando las instituciones estatales para ejercer la regulación social sobre los habitantes del territorio sin que éstos participen y en contra de sus intereses. Se trata de unos territorios coloniales privados situados casi siempre en Estados poscoloniales.

La cuarta forma de fascismo social es el *fascismo populista*. Consiste en la democratización de aquello que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado (por ejemplo, la transparencia política de la relación entre representantes y representados o los consumos básicos). Se crean dispositivos de identificación inmediata con unas formas de consumo y unos estilos de vida que están fuera del alcance de la mayoría de la población. La eficacia simbólica de esta identificación reside en que convierte la interobjetualidad en espejismo de la representación democrática y la interpasividad en única fórmula de participación democrática.

La quinta forma de fascismo social es el *fascismo de la inseguridad*. Se trata de la manipulación discrecional de la inseguridad de las personas y de los grupos sociales debilitados por la precariedad del trabajo o por accidentes y acontecimientos desestabilizadores. Estos accidentes y acontecimientos generan unos niveles de ansiedad y de incertidumbre respecto al presente y al futuro tan elevados que acaban rebajando el horizonte de expectativas y creando la disponibilidad a soportar grandes costos financieros para conseguir reducciones mínimas de los riesgos y de la inseguridad. En los dominios de este fascismo, el *lebensraum* de los nuevos *führers* es la intimidad de las personas y su ansiedad e inseguridad respecto a su presente y a su futuro. Este fascismo funciona poniendo en marcha dos tipos de ilusiones: ilusiones retrospectivas e ilusiones prospectivas. Este fenómeno resulta hoy en día especialmente visible en el ámbito de la privatización de las políticas sociales, de atención médica, de seguridad social, educativas y de la vivienda. Las ilusiones retrospectivas avivan la memoria de la inseguridad y de la ineficacia de los servicios estatales encargados de realizar esas políticas. Esto resulta sencillo en muchos países pero lo cierto es que la producción de esta ilusión sólo se consigue mediante viciadas comparaciones entre condiciones reales y criterios ideales de evaluación de esos servicios. Las ilusiones prospectivas intentan, por su parte, crear unos horizontes de seguridad supuestamente generados desde el sector

privado y sobrevalorados por la ocultación de determinados riesgos, así como de las condiciones en que se presta la seguridad. Estas ilusiones prospectivas proliferan hoy en día sobre todo en los seguros médicos y en los fondos privados de pensiones.

La sexta forma es el *fascismo financiero*. Se trata quizás de la más virulenta de las sociabilidades fascistas, de ahí que merezca un análisis más detallado. Es el fascismo imperante en los mercados financieros de valores y divisas, en la especulación financiera, lo que se ha venido a llamar «economía de casino». Esta forma de fascismo social es la más pluralista: los movimientos financieros son el resultado de las decisiones de unos inversores individuales e institucionales esparcidos por el mundo entero y que, de hecho, no comparten otra cosa que el deseo de rentabilizar sus activos. Es el fascismo más pluralista y, por ello, el más virulento, ya que su espacio-tiempo es el más refractario a cualquier intervención democrática. Resulta esclarecedora, en este sentido, la respuesta de un *broker* (agente de intermediación financiera) cuando se le preguntó qué era para él el largo plazo: «son los próximos diez minutos». Este espacio-tiempo virtualmente instantáneo y global, combinado con el afán de lucro que lo impulsa, confiere un inmenso y prácticamente incontrolable poder discrecional al capital financiero: puede sacudir en pocos segundos la economía real o la estabilidad política de cualquier país. No olvidemos que de cada cien dólares que circulan cada día por el mundo sólo dos pertenecen a la economía real. Los mercados financieros son una de las zonas salvajes del sistema mundial, quizá la más salvaje. La discrecionalidad en el ejercicio del poder financiero es absoluta y las consecuencias para sus víctimas –a veces pueblos enteros– pueden ser devastadoras.

La virulencia del fascismo financiero reside en que, al ser el más internacional de todos los fascismos sociales, está sirviendo de modelo y de criterio operacional para las nuevas instituciones de la regulación global. Unas instituciones cada vez más importantes, aunque poco conocidas por el público. Me referiré aquí a dos de ellas. En primer lugar, al Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI): un acuerdo en fase de negociación entre los países de la OCDE promovido sobre todo por los Estados Unidos y la Unión Europea. Se pretende que los países centrales lo aprueben primero para luego imponerlo a los periféricos y semiperiféricos. Según los términos de ese acuerdo, los países deberán conceder idéntico trato a los inversores extranjeros y a los nacionales, prohibiéndose tanto los obstáculos específicos a las inversiones extranjeras como los incentivos o subvenciones al capital nacional. Esto significa acabar con la idea de desarrollo

nacional e intensificar la competencia internacional, ya no sólo entre trabajadores sino también entre países. Quedarían prohibidas tanto las medidas estatales destinadas a perseguir a las empresas multinacionales por prácticas comerciales ilegales, como las estrategias nacionales que pretendan restringir la fuga de capitales hacia zonas con menores costos laborales. El capital podría así hacer libre uso de la amenaza de fuga para deshacer la resistencia obrera y sindical.

El propósito del AMI de confiscar la deliberación democrática resulta especialmente evidente en dos instancias. En primer lugar, en el silencio con el que, durante un período, se negoció el acuerdo –los agentes involucrados cuidaron el secreto del acuerdo como si de un secreto nuclear se tratara–. En segundo lugar, los mecanismos que se están perfilando para imponer el respeto al acuerdo: cualquier empresa que tenga alguna objeción respecto a cualquier norma o ley de la ciudad o Estado en los que esté implementada podrá presentar una queja ante un panel internacional de la AMI, panel que podrá imponer la anulación de la norma en cuestión. Curiosamente, las ciudades y los Estados no gozarán del derecho recíproco a demandar a las empresas. El carácter fascista del AMI reside en que se configura como una Constitución para inversores: sólo protege sus intereses ignorando completamente la idea de que la inversión es una relación social por la que circulan otros muchos intereses sociales. El que fuera director general de la Organización Mundial de Comercio, Renato Ruggiero, calificó como sigue el alcance de las negociaciones: «Estamos escribiendo la constitución de una única economía global» (*The Nation*, enero 13/20, 1997, p. 6).

Una segunda forma de fascismo financiero –igualmente pluralista, global y secreto– es el que se sigue de las calificaciones otorgadas por las empresas de *rating*, es decir, las empresas internacionalmente reconocidas para evaluar la situación financiera de los Estados y los riesgos y oportunidades que ofrecen a los inversores internacionales. Las calificaciones atribuidas –desde la AAA a la D– pueden determinar las condiciones en que un país accede al crédito internacional. Cuanto más alta sea la calificación, mejores serán las condiciones. Estas empresas tienen un poder extraordinario. Según Thomas Friedman, «el mundo de la posguerra fría tiene dos superpotencias, los Estados Unidos y la agencia Moody's» –una de las seis agencias de *rating* adscritas a la Securities and Exchange Commision; las otras son: Standard and Poor's, Fitch Investors Services, Duff and Phelps, Thomas Bank Watch, IBCA– y añade: «si los Estados Unidos pueden aniquilar a un enemigo usando su arsenal militar, la agencia de calificación financiera Moody's puede estrangular financieramente un

país, otorgándole una mala calificación» (Warde, 1997: 10-11). De hecho, con los deudores públicos y privados enzarzados en una salvaje lucha mundial para atraer capitales, una mala calificación puede provocar, por la consiguiente desconfianza de los acreedores, el estrangulamiento financiero de un país. Por otro lado, los criterios usados por estas agencias son en gran medida arbitrarios, apuntalan las desigualdades en el sistema mundial y generan efectos perversos: el mero rumor de una inminente descalificación puede provocar una enorme convulsión en el mercado de valores del país afectado (así ocurrió en Argentina o Israel). De hecho, el poder discrecional de estas empresas es tanto mayor en la medida en que pueden atribuir calificaciones no solicitadas por los países.

Los agentes de este fascismo financiero, en sus varios ámbitos y formas, son unas empresas privadas cuyas acciones vienen legitimadas por las instituciones financieras internacionales y por los Estados hegemónicos. Se configura así un fenómeno híbrido, paraestatal y supraestatal, con un gran potencial destructivo: puede expulsar al estado natural de la exclusión a países enteros.

Sociabilidades alternativas

Los riesgos subsiguientes a la erosión del contrato social son demasiado graves para permanecer cruzados de brazos. Deben encontrarse alternativas de sociabilidad que neutralicen y prevengan esos riesgos y desbrocen el camino a nuevas posibilidades democráticas. La tarea no es fácil: la desregulación social generada por la crisis del contrato social es tan profunda que desregula incluso la resistencia a los factores de crisis o la reivindicación emancipadora que habría de conferir sentido a la resistencia. Ya no resulta sencillo saber con claridad y convicción en nombre de qué y de quién resistir, incluso suponiendo que se conozca aquello contra lo que se resiste, lo que tampoco resulta fácil.

De ahí que deban definirse del modo más amplio posible los términos de una reivindicación cosmopolita capaz de romper el círculo vicioso del precontractualismo y del poscontractualismo. Esta reivindicación debe reclamar, en términos genéricos, la reconstrucción y reinvención de un espacio-tiempo que permita y promueva la deliberación democrática. Empezaré identificando brevemente los principios que deben inspirar esa reinvención para luego esbozar algunas propuestas puntuales.

El *primer principio* es que no basta con elaborar alternativas. El pensamiento moderno en torno a las alternativas ha demostrado ser extrema-

damente propenso a la inutilidad, ya sea por articular alternativas irrealistas que caen en descrédito por utópicas, ya sea porque las alternativas son realistas y, por ello, susceptibles de ser cooptadas por aquellos cuyos intereses podrían verse negativamente afectados por las mismas. Necesitamos por lo tanto un pensamiento alternativo sobre las alternativas. He propuesto en capítulos anteriores una epistemología que –a diferencia de la moderna cuya trayectoria parte de un punto de ignorancia, que denomino caos, para llegar a otro de saber, que denomino orden (conocimiento como regulación)– tenga por punto de ignorancia el colonialismo y como punto de llegada la solidaridad (conocimiento como emancipación).

El paso desde un conocimiento como regulación a un conocimiento como emancipación no es sólo de orden epistemológico, sino que implica un tránsito desde el conocimiento a la acción. De esta consideración extraigo el *segundo principio* director de la reinvención de la deliberación democrática. Si las ciencias han venido esforzándose para distinguir la estructura de la acción, propongo que centremos nuestra atención en la distinción entre acción conformista y acción rebelde, esa acción que, siguiendo a Epicuro y Lucrecio, denomino *acción con clinamen*[4]. Si la acción conformista es la acción que reduce el realismo a lo existente, la idea de acción rebelde se inspira en el concepto de *clinamen* de Epicuro y Lucrecio. *Clinamen* es la capacidad de desvío atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito: un *quantum* inexplicable que perturba las relaciones de causa-efecto. El *clinamen* confiere a los átomos creatividad y movimiento espontáneo. El conocimiento como emancipación es un conocimiento que se traduce en *acciones con clinamen.*

En un período de escalas en turbulencia no basta con pensar la turbulencia de escalas, es necesario que el pensamiento que las piensa sea él mismo turbulento. La *acción con clinamen* es la acción turbulenta de un pensamiento en turbulencia. Debido a su carácter imprevisible y poco organizado, este pensamiento puede redistribuir socialmente la ansiedad y la inseguridad, creando así las condiciones para que la ansiedad de los excluidos se convierta en motivo de ansiedad de los incluidos hasta conseguir hacer socialmente patente que la reducción de la ansiedad de unos no se consigue sin reducir la ansiedad de los otros. Si es cierto que cada sistema es tan fuerte como fuerte sea su elemento más débil, considero que en las condiciones actuales el elemento más débil del sistema de exclusión reside precisamente en su capacidad para imponer de un modo tan unilateral e

4 Sobre el concepto de *acción con clinamen, véase* Santos (1998a).

impune la ansiedad y la inseguridad a grandes masas de la población. Cuando los Estados hegemónicos y las instituciones financieras multilaterales hablan de la ingobernabilidad como uno de los problemas más destacados de nuestras sociedades, están expresando, en definitiva, la ansiedad e inseguridad que les produce la posibilidad de que la ansiedad y la inseguridad sean redistribuidas por los excluidos entre los incluidos.

Por último, el *tercer principio:* puesto que el fascismo social se alimenta básicamente de la promoción de espacios-tiempo que impiden, trivializan o restringen los procesos de deliberación democrática, la exigencia cosmopolita debe tener como componente central la reinvención de espacios-tiempo que promuevan la deliberación democrática. Estamos asistiendo, en todas las sociedades y culturas, no sólo a la compresión del espacio-tiempo sino a su segmentación. La división entre zonas salvajes y zonas civilizadas demuestra que la segmentación del espacio-tiempo es la condición previa a su compresión. Por otro lado, si la temporalidad de la modernidad logra combinar de modo complejo la flecha del tiempo con la espiral del tiempo, las recientes transformaciones del espacio-tiempo están desestructurando esa combinación. Si en las zonas civilizadas, donde se intensifica la inclusión de los incluidos, la flecha del tiempo se dispara impulsada por el vértigo de un progreso sin precedente, en las zonas salvajes de los excluidos sin esperanza la espiral del tiempo se comprime hasta transformarse en un tiempo circular en el que la supervivencia no tiene otro horizonte que el de sobrevivir a su siempre inminente quiebra.

Estos principios definen algunas de las dimensiones de la exigencia cosmopolita de reconstruir el espacio-tiempo de la deliberación democrática. El objetivo final es la construcción de un nuevo contrato social, muy distinto al de la modernidad. Debe ser un contrato mucho más inclusivo que abarque no ya sólo a los hombres y a los grupos sociales, sino también a la naturaleza. En segundo lugar, será un contrato más conflictivo porque la inclusión debe hacerse siguiendo criterios tanto de igualdad como de diferencia. En tercer lugar, aunque el objetivo final del contrato sea la reconstrucción del espacio-tiempo de la deliberación democrática, este contrato, a diferencia del contrato social moderno, no puede limitarse al espacio-tiempo nacional y estatal: debe incluir los espacios-tiempo local, regional y global. Por último, el nuevo contrato no se basa en una clara distinción entre Estado y sociedad civil, entre economía, política y cultura o entre público y privado; la deliberación democrática, en cuanto exigencia cosmopolita, no tiene sede ni forma institucional específicas.

Pero el nuevo contrato social debe ante todo neutralizar la lógica de la exclusión impuesta por el precontractualismo y el poscontractualismo en aquellos ámbitos en los que la manifestación de esa lógica resulta más virulenta. De esta primera fase me ocupo en lo que sigue, centrando mi atención en dos temas: el redescubrimiento democrático del trabajo y el Estado como novísimo movimiento social.

El redescubrimiento democrático del trabajo

El redescubrimiento democrático del trabajo se erige en condición *sine qua non* de la reconstrucción de la economía como forma de sociabilidad democrática. La desocialización de la economía fue, como indiqué, el resultado de la reducción del trabajo a mero factor de producción, condición desde la que el trabajo difícilmente consigue sustentar la ciudadanía. De ahí la exigencia inaplazable de que la ciudadanía redescubra las potencialidades democráticas del trabajo. Como lo mencioné en el capítulo 5, a tal fin deben alcanzarse las siguientes condiciones: en primer lugar, *el trabajo debe repartirse democráticamente*. Este reparto tiene un doble sentido. Primero, visto que el trabajo humano no incide, como pensó la modernidad capitalista, sobre una naturaleza inerte sino que se confronta y compite permanentemente con el trabajo de la naturaleza –en una competencia desleal cuando el trabajo humano sólo se garantiza a costa de la destrucción del trabajo de la naturaleza–, el trabajo humano debe saber compartir la actividad creadora con el trabajo de la naturaleza.

El segundo reparto es el del mismo trabajo humano. La permanente revolución tecnológica en que nos encontramos crea riqueza sin crear empleo. Por lo tanto, debe redistribuirse, globalmente, el «*stock*» de trabajo disponible. No se trata de una tarea sencilla, porque si bien el trabajo, en cuanto factor de producción, está hoy en día globalizado, la relación salarial y el mercado de trabajo siguen segmentados y territorializados. Tres iniciativas me parecen urgentes en este ámbito, todas de alcance global aunque con distinta incidencia sobre la economía mundial. Por un lado, debe repartirse el trabajo mediante la reducción de la jornada laboral; una iniciativa cuyo éxito dependerá del grado de organización del movimiento obrero. Se trata, por lo tanto, de una iniciativa con más posibilidades de éxito en los países centrales y semiperiféricos. La segunda iniciativa se refiere al establecimiento de unas pautas mínimas en la relación salarial como condición previa a la libre circulación de los productos en el mercado mundial: fijar internacionalmente unos derechos laborales mínimos, una cláu-

sula social incluida en los acuerdos internacionales de comercio. Esta iniciativa crearía un mínimo común denominador de congruencia entre ciudadanía y trabajo a nivel global. En las actuales condiciones pos Ronda Uruguay, esta iniciativa debería encauzarse a través de la Organización Mundial del Comercio.

Las resistencias son, sin embargo, enormes: ya sea por parte de las multinacionales o de los sindicatos de unos países periféricos y semiperiféricos que ven en esos criterios mínimos una nueva forma de proteccionismo en beneficio de los países centrales. Mientras no pueda acometerse una regulación global, deberán alcanzarse acuerdos regionales, incluso bilaterales, que establezcan redes de pautas laborales de las que dependan las preferencias comerciales. Para que estos acuerdos no generen un proteccionismo discriminatorio, la adopción de criterios mínimos debe completarse con otras dos iniciativas: la mencionada reducción de la jornada laboral y la flexibilización de las leyes inmigratorias con vistas a una progresiva desnacionalización de la ciudadanía. Esta última iniciativa, la tercera, debe facilitar un reparto más equitativo del trabajo a nivel mundial propiciando los flujos entre zonas salvajes y zonas civilizadas, tanto dentro de las sociedades nacionales como en el sistema mundial. Hoy en día, esos flujos se producen, en contra de lo que sostiene el nacionalismo xenófobo de los países centrales, predominantemente entre países periféricos para los que suponen una carga insoportable. Para reducir esta carga, y como exigencia cosmopolita de justicia social, deben facilitarse los flujos desde la periferia al centro. En respuesta al *apartheid* social al que el precontractualismo y el poscontractualismo condenan a los inmigrantes, hay que desnacionalizar la ciudadanía proporcionando a los inmigrantes unas condiciones que simultáneamente garanticen la igualdad y respeten la diferencia de modo que el reparto del trabajo se convierta en un reparto multicultural de la sociabilidad.

La segunda condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en el *reconocimiento del polimorfismo del trabajo*. El puesto de trabajo estable de tiempo completo e indefinido fue el ideal que inspiró a todo el movimiento obrero desde el siglo XIX, aunque sólo llegó a existir en los países centrales y sólo durante el período del fordismo. Este tipo ideal está hoy en día cada vez más alejado de la realidad de las relaciones de trabajo ante la proliferación de las llamadas formas atípicas de trabajo y el fomento por el Estado de la flexibilización de la relación salarial. En este ámbito, la exigencia cosmopolita asume dos formas. Por un lado, el reconocimiento de los distintos tipos de trabajo sólo es democrático en la medi-

da en que crea en cada uno de esos tipos un nivel mínimo de inclusión. Es decir, el polimorfismo del trabajo sólo es aceptable si el trabajo sigue siendo un criterio de inclusión. Se sabe, sin embargo, que el capital global ha usado las formas atípicas de trabajo como un recurso encubierto para convertir el trabajo en un criterio de exclusión. Esto ocurre cada vez que los trabajadores no consiguen superar con su salario el umbral de la pobreza. En estos casos el reconocimiento del polimorfismo del trabajo, lejos de constituirse en un ejercicio democrático, avala un acto de fascismo contractual. La segunda forma que debe asumir el reconocimiento democrático del trabajo es la promoción de la formación profesional, sea cual sea el tipo de duración del trabajo. Sin una mejora en la formación profesional, la flexibilización de la relación salarial no será más que una forma de exclusión social a través del trabajo.

La tercera condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en la *separación entre el trabajo productivo y la economía real, por un lado, y el capitalismo financiero o economía de casino, por otro*. He calificado antes al fascismo financiero como una de las formas más virulentas del fascismo social. Su potencial destructivo debe quedar limitado por una regulación internacional que le imponga un espacio-tiempo que permita deliberar democráticamente sobre las condiciones que eviten a los países periféricos y semiperiféricos entrar en una desenfrenada competencia internacional por los capitales y el crédito, y convertirse por ello en agentes de la competencia internacional entre trabajadores. Esta regulación del capital financiero es tan difícil como urgente. Entre las medidas más urgentes destaco las siguientes.

En primer lugar, la adopción de la tasa Tobin: el impuesto global, propuesto por el Premio Nobel de Economía James Tobin, que, con una tasa del 0.5%, grave todas las transacciones en los mercados de divisas. Difundida en 1972 en el contexto que provocó el colapso del sistema de Bretton Woods, esta idea fue calificada entonces de idealista o irrealista. Sin embargo, la propuesta ha ido sumando –como otras semejantes– seguidores ante la creciente inestabilidad de los mercados financieros y el potencial destructivo y desestabilizador que para las economías y las sociedades nacionales representan tanto el crecimiento exponencial de las transacciones como la especulación contra las monedas. Si a principios de los años setenta las transacciones diarias en los mercados de cambio alcanzaban 18 millones de dólares, hoy en día superan 1 trillón 500 millones de dólares. Un mercado de estas dimensiones se encuentra completamente a merced de la especulación y de la desestabilización. Basta recordar la jugada que

en 1992 le permitió a George Soros[5] ganar un millón de dólares en un solo día especulando contra la libra esterlina; su acción provocó la devaluación de la libra y la consiguiente disolución del sistema europeo de tipos de cambio fijos. La tasa Tobin pretende, en definitiva, desacelerar el espacio-tiempo de las transacciones de cambio sometiéndolo marginalmente a un espacio-tiempo estatal desde el que los Estados puedan recobrar un margen de regulación macroeconómica y defenderse de las especulaciones dirigidas contra sus monedas. Se trata, en la conocida metáfora de Tobin, de echar algo de arena en los engrasados mecanismos del mercado financiero global (Tobin, 1982: 493). Según Tobin, los ingresos generados por esa tasa, recaudados por los Estados, se destinarían a un fondo único –que podrían controlar o el Banco Mundial o el FMI– desde donde serían redistribuidos. El 85% de lo recaudado iría a los países centrales –para que lo destinen a los organismos dedicados a las operaciones de paz, lucha contra la pobreza, protección del medio ambiente, etc.– y el 15% restante a los países en desarrollo para que lo usen en beneficio propio.

Aunque la propuesta busque ante todo controlar los mercados, el eventual destino de los ingresos generados por esa tasa ha pasado a ser objeto de creciente atención y debate. Ocurre que, incluso con una tasa muy baja, el potencial recaudador es enorme: una tasa de tan sólo 0.1% sobre el volumen actual de las transacciones de cambio generaría una suma de 250 billones de dólares, es decir 25 veces los gastos de todo el sistema de las Naciones Unidas en 1995.

Una segunda medida que «civilice» los mercados financieros debe ser la condonación de la deuda externa de los 50 países más pobres. Una medida

5 George Soros, destacado especulador financiero, no deja de ser un personaje paradójico. Al tiempo que sus actividades pueden poner en jaque la economía de un país, también distribuye ayuda a través de su fundación (360 millones de dólares en 1996 para proyectos en los países del Este) o publica artículos en los que afirma, por ejemplo: «Aunque he amasado una fortuna en los mercados financieros, temo que la intensificación del *capitalismo laissez-faire* y la difusión de los valores de mercado a todas las áreas de la vida esté poniendo en peligro nuestra sociedad abierta y democrática. El principal enemigo de la sociedad abierta ya no es, a mi entender, el comunismo sino la amenaza capitalista» (1997). Recientemente publicó un artículo en el que aboga por una sociedad global y abierta que reúna las siguientes características: 1) fortalecimiento de las instituciones existentes y creación de nuevas instituciones internacionales que regulen los mercados financieros y reduzcan la asimetría entre centro y periferia; 2) incremento de la cooperación internacional en la fiscalidad sobre los capitales; 3) creación de instituciones internacionales para la protección eficaz de los derechos individuales, de los derechos humanos y del medio ambiente, y la promoción de la justicia social y de la paz; 4) establecimiento de pautas internacionales para contener la corrupción, reforzar las prácticas laborales justas y proteger los derechos humanos; 5) creación de una red de alianzas para la promoción de la paz, la libertad y la democracia (Soros, 1998).

especialmente urgente en África, donde sólo el pago del servicio de la deuda supone una devastadora sangría sobre los escasos recursos de los países más pobres que, a menudo, se ven obligados a contraer nuevos préstamos para saldar los antiguos. Sin aliviar un poco la pobreza no puede redescubrirse la capacidad inclusiva del trabajo. Lo cierto y paradójico es, sin embargo, que desde 1993 las transferencias en concepto de pago por la deuda de los países en desarrollo hacia los países del G7 superan las transferencias de estos hacia aquellos. Los Estados Unidos, Gran Bretaña y Canadá ya se encontraban en esta situación en 1988; en 1994, sólo Japón e Italia registraron una transferencia líquida positiva. La deuda de los países pobres ha acelerado el agotamiento de los recursos naturales, la desinversión de programas sociales y de desarrollo económico (infraestructuras, formación del capital humano, compra de tecnología, etc.), al destinarse todos los recursos financieros al pago del capital y de los intereses de la deuda y a la reducción de la inversión, tanto interna como externa.

El reconocimiento de que existe una «crisis de la deuda» y, sobre todo, de que esa crisis también se extiende a la deuda pendiente ante las organizaciones multilaterales, parece haber calado finalmente en instituciones como el Banco Mundial y el FMI. Estas organizaciones elaboraron en 1996 una propuesta de reducción de la deuda de los países pobres más endeudados (Highly Indebted Poor Countries, HIPC, Initiative). Sin embargo, la propuesta ha merecido duras críticas de las ONG; subestima el problema al excluir a numerosos países; plantea un calendario demasiado largo (seis años); los montantes de la reducción son insuficientes; condiciona la reducción a la adopción por los países afectados de medidas de ajuste estructural de cuya eficacia duda incluso el Banco Mundial; hace recaer en exceso el peso de la propuesta en los países acreedores e insuficientemente sobre las organizaciones multilaterales (el FMI no aportaría fondos); por último, el FMI podría aprovecharla para consolidar su posición acreedora, aumentando incluso el monto de la deuda de estos países con la institución[6].

Por último, la cuarta condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en la *reinvención del movimiento sindical*. A pesar de las aspiraciones del movimiento obrero del siglo XIX, fueron los capitalistas del mundo entero quienes se unieron, no los trabajadores. De hecho, a medida que el capital se fue globalizando, el proletariado se localizó y segmentó. El movimiento sindical deberá reestructurarse profundamente

6 Para un análisis de este programa, *véanse* Bökkernik (1996) y Van Hees (1996).

para poder actuar en los ámbitos local y transnacional, y hacerlo al menos con la misma eficacia con la que en el pasado supo actuar en el ámbito nacional. Desde la potenciación de los comités de empresa y de las delegaciones sindicales hasta la transnacionalización del movimiento sindical, el proceso de destrucción y reconstrucción institucional se antoja necesario y urgente.

El movimiento sindical debe asimismo revalorizar y reinventar la tradición de solidaridad y reconstruir sus políticas de antagonismo social. Debe diseñar un nuevo abanico, más amplio y audaz, de solidaridad que responda a las nuevas condiciones de exclusión social y a las nuevas formas de opresión en las relaciones *dentro* de la producción, ampliando de este modo el ámbito convencional de las reivindicaciones sindicales, es decir, las relaciones de producción. Por otro lado, deben reconstruirse las políticas de antagonismo social para asumir una nueva función en la sociedad: un sindicalismo más político, menos sectorial y más solidario; un sindicalismo con un proyecto integral de alternativa de civilización, en el que todo esté relacionado: trabajo y medio ambiente, trabajo y sistema educativo, trabajo y feminismo, trabajo y necesidades sociales y culturales de orden colectivo, trabajo y Estado de bienestar, trabajo y tercera edad, etc. En suma, su acción reivindicativa debe considerar todo aquello que afecte la vida de los trabajadores y de los ciudadanos en general.

El sindicalismo fue en el pasado un movimiento antes que una institución, ahora es más una institución que un movimiento. En el período de reconstitución institucional en ciernes, el sindicalismo podría quedar desahuciado si no consigue reforzarse como movimiento. La concertación social debe ser, en este sentido, un escenario de discusión y de lucha por la calidad y la dignidad de la vida.

El Estado como novísimo movimiento social

El segundo gran momento de la exigencia cosmopolita de un nuevo contrato social está en la transformación del Estado nacional en un «novísimo movimiento social» al que me referí brevemente en el capítulo anterior. Esta expresión puede causar extrañeza. Pretendo con la misma señalar que el proceso de descentralización –al que, debido ante todo al declive de su poder regulador, está sometido el Estado nacional– convierte en obsoletas las teorías del Estado hasta ahora imperantes, tanto las de raigambre liberal como las de origen marxista. La despolitización del Estado y la desestatalización de la regulación social inducidas por la erosión del con-

trato social indican que bajo la denominación de «Estado» está emergiendo una nueva forma de organización política más amplia que el Estado: un conjunto híbrido de flujos, organizaciones y redes donde se combinan y solapan elementos estatales y no estatales, nacionales y globales. El Estado es el articulador de este conjunto.

La relativa miniaturización o municipalización del Estado dentro de esta nueva organización política ha venido interpretándose como un fenómeno de erosión de la soberanía y de las capacidades normativas del Estado. Pero lo que de hecho está ocurriendo es una transformación de la soberanía y de la regulación: estas pasan a ejercerse en red dentro de un ámbito político mucho más amplio y conflictivo donde los bienes públicos hasta ahora producidos por el Estado (legitimidad, bienestar económico y social, seguridad e identidad cultural) son objeto de luchas y negociaciones permanentes que el Estado coordina desde distintos niveles de superordenamiento. Esta nueva organización política, este conjunto heterogéneo de organizaciones y flujos, no tiene centro: la coordinación del Estado funciona como imaginación del centro.

Esto significa que la mencionada despolitización del Estado sólo se da en el marco de la forma tradicional del Estado. En la nueva organización política, el Estado se encuentra, por el contrario, en el punto de partida de su repolitización como elemento de coordinación. En este nuevo marco, el Estado es ante todo una relación política parcial y fracturada, abierta a la competencia entre los agentes de la subcontratación política y por la que transitan concepciones alternativas del bien común y de los bienes públicos. Antes que una materialidad institucional y burocrática, el Estado está llamado a ser el terreno de una lucha política mucho menos codificada y reglada que la lucha política convencional. Y es en este nuevo marco donde las distintas formas de fascismo social buscan articulaciones para amplificar y consolidar sus regulaciones despóticas, convirtiendo al Estado en componente de su espacio privado. Y será también en este marco donde las fuerzas democráticas deberán luchar por la democracia redistributiva y convertir al Estado en componente del espacio público no estatal. Esta última transformación del Estado es la que denomino *Estado como novísimo movimiento social*.

Las principales características de esta transformación son las siguientes: compete al Estado, en esta emergente organización política, coordinar los distintos intereses, flujos y organizaciones nacidos de la desestatalización de la regulación social. La lucha democrática se convierte así, ante todo, en una lucha por la democratización de las funciones de coordinación. Si

en el pasado se buscó democratizar el monopolio regulador del Estado, ahora se debe, ante todo, democratizar la desaparición de ese monopolio. Esta lucha tiene varias facetas. Las funciones de coordinación deben tratar sobre todo con intereses divergentes e incluso contradictorios. Si el Estado moderno asumió como propia y, por tanto, como interés general una determinada versión o composición de esos intereses, ahora el Estado se limita a coordinar los distintos intereses, unos intereses que no son sólo nacionales sino también globales o transnacionales. Esto significa que, en contra de lo que pueda parecer, el Estado está más directamente comprometido con los criterios de redistribución y por tanto con los criterios de inclusión y exclusión. De ahí que la tensión entre democracia y capitalismo, de urgente reconstrucción, sólo pueda reconstruirse si la democracia se concibe como democracia redistributiva.

En un espacio público en el que el Estado convive con intereses y organizaciones no estatales cuyas actuaciones coordina, la democracia redistributiva no puede quedar confinada dentro de una democracia representativa concebida para la acción política en el marco del Estado. De hecho, aquí radica la causa de la misteriosa desaparición de la tensión entre democracia y capitalismo en nuestros días: con la nueva constelación política, la democracia representativa perdió las escasas capacidades distributivas que pudo llegar a tener. En las actuales condiciones, la democracia redistributiva debe ser una democracia participativa y la participación democrática debe incidir tanto en la acción de coordinación del Estado como en la actuación de los agentes privados (empresas, organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales) cuyos intereses y prestaciones coordina el Estado. En otras palabras: no tiene sentido democratizar el Estado si no se democratiza la esfera no estatal. Sólo la convergencia entre estos dos procesos de democratización permite reconstruir el espacio público de la deliberación democrática.

Ya se conocen distintas experiencias de redistribución democrática de los recursos a través de mecanismos de democracia participativa o de combinaciones de democracia participativa y democracia representativa. En Brasil, por ejemplo, destacan las experiencias de *elaboración participativa de los presupuestos* en los municipios gestionados por el Partido de los Trabajadores –especialmente exitosas en Porto Alegre–[7]. Aunque estas experiencias sean de ámbito local nada indica que la elaboración

7 Sobre la experiencia de Porto Alegre, véanse Santos (2003), Fedozzi (1997) y Oliveira *et al*. (1995).

participativa del presupuesto no pueda adoptarse por los gobiernos estatales o incluso en la Unión Europea. De hecho, resulta imperioso extender esta experiencia si se pretende erradicar la privatización patrimonialista del Estado.

La limitación de este tipo de experiencias está en que sólo tratan del uso de los recursos estatales, no de su obtención. A mi entender, la lógica participativa de la democracia redistributiva debería abarcar esta última cuestión, es decir, el sistema fiscal. Aquí, la democracia redistributiva debe significar solidaridad fiscal. La solidaridad fiscal del Estado moderno es, cuando existe, abstracta y, en el marco de la nueva organización política y de la miniaturización del Estado, esa solidaridad se hace aun más abstracta hasta resultar ininteligible al común de los ciudadanos. De ahí las *tax revolts* (protestas ciudadanas contra los impuestos) de los últimos años y el que muchas de ellas no hayan sido activas sino pasivas: recurrieron a la evasión fiscal. Propongo una modificación radical de la lógica del sistema fiscal para adecuarlo a las nuevas condiciones de la dominación política. Se trata de lo que llamo la *fiscalidad participativa*. Cuando al Estado le compete desempeñar, respecto del bienestar, funciones de coordinación antes que de producción directa, el control de la relación entre recursos obtenidos y uso de los mismos resulta prácticamente imposible con los mecanismos de la democracia representativa. De ahí la necesidad de añadir a la democracia representativa elementos de democracia participativa. El incremento relativo de la pasividad del Estado resultante de la pérdida de su monopolio regulador debe compensarse intensificando la ciudadanía activa; a menos que querramos ver cómo los fascismos sociales invaden y colonizan esa pasividad.

La fiscalidad participativa permite recuperar la «capacidad extractiva» del Estado y ligarla a la realización de unos objetivos sociales colectivamente definidos. Fijados los niveles generales de tributación, fijados –a nivel nacional mediante mecanismos que combinen democracia representativa y participativa– los objetivos financiados por el gasto público, los ciudadanos y las familias deben poder decidir, mediante referendo, para qué y en qué proporción deben gastarse sus impuestos. Mientras que algunos ciudadanos prefieren que sus impuestos se destinen preferentemente a la atención médica, otros darán prioridad a la educación, otros a la seguridad social, etc. Aquellos ciudadanos cuyos impuestos se deduzcan en la fuente –caso, en muchos países, de los asalariados– deben poder indicar, en las sumas deducidas, sus preferencias entre los distintos sectores de actuación, así como el peso relativo de cada inversión social.

Tanto el presupuesto como la fiscalidad participativa son piezas fundamentales de la nueva democracia redistributiva. Su lógica política responde a la creación de un espacio público no estatal del que el Estado es el elemento determinante de articulación y coordinación. La creación de este espacio público es, en las actuales condiciones, la única alternativa democrática ante la proliferación de esos espacios privados avalados por una acción estatal que favorece los fascismos sociales. La nueva lucha democrática es, en cuanto lucha por la democracia redistributiva, una lucha antifascista aunque se desenvuelva en un ámbito formalmente democrático. No obstante, este ámbito democrático, aunque formal, dispone de la materialidad de las formas, de ahí que la lucha antifascista de nuestros días no tenga que asumir las formas que asumió en el pasado la lucha democrática contra el fascismo de Estado. Pero tampoco puede limitarse a las formas de lucha democrática consagradas por el Estado democrático surgido de los escombros del viejo fascismo. Nos encontramos, por lo tanto, ante la necesidad de crear nuevas constelaciones de lucha democrática que multipliquen y ahonden las deliberaciones democráticas sobre los aspectos cada vez más diferenciados de la sociabilidad. En este contexto, adquiere sentido la definición que, en otro lugar, he hecho del socialismo como democracia sin fin (Santos, 1995).

La democracia redistributiva debe ser el primer empeño en la conversión del Estado en novísimo movimiento social. Otro empeño es el que denomino *Estado experimental*. Cuando la función de regulación social del Estado atraviesa grandes mutaciones, la rígida materialidad institucional del Estado se verá progresivamente sometida a grandes vibraciones que la desestructurarán, desnaturalizarán y convertirán en terreno propicio para los efectos perversos. Además, esa materialidad se inserta en un espacio-tiempo nacional estatal que, como se ha dicho, sufre el impacto cruzado de los espacios-tiempo locales y globales, instantáneos y glaciales. Ante esta situación resulta cada vez más evidente que la institucionalización del Estado-articulador aún está por inventar. De hecho, aún es pronto para saber si esa institucionalidad se plasmará en organizaciones o, por el contrario, en redes y flujos o incluso en dispositivos híbridos, flexibles y reprogramables. Sin embargo, no cabe duda de que las luchas democráticas de los próximos años serán fundamentalmente luchas por esquemas institucionales alternativos.

Como las épocas de transición paradigmática se caracterizan por la coexistencia de las soluciones del viejo paradigma con las del nuevo (y éstas suelen ser tan contradictorias entre sí como pueden serlo respecto de las del viejo paradigma), creo que esta misma circunstancia debe conver-

tirse en un principio rector de la creación institucional. Adoptar en esta fase decisiones institucionales irreversibles resultaría imprudente. El Estado debería convertirse en un terreno de experimentación institucional en el que coexistan y compitan por un tiempo distintas soluciones institucionales a modo de experiencias piloto sometidas al seguimiento permanente de los colectivos ciudadanos como paso previo a la evaluación comparada de las prestaciones de cada una de ellas. La prestación de bienes públicos, sobre todo en el ámbito social, podría de este modo realizarse bajo distintas formas y la opción entre las mismas, de tener que hacerse, sólo debería producirse una vez analizadas por parte de los ciudadanos la eficacia y la calidad democrática de cada alternativa.

Este nuevo Estado democrático debería basarse en dos principios de experimentación política. Primero: el Estado sólo es genuinamente experimental cuando las soluciones institucionales gozan de auténticas condiciones para desarrollarse conforme a su propia lógica. Es decir, el Estado experimental será democrático en la medida en que dé igualdad de oportunidades a las distintas propuestas de institucionalidad democrática. Sólo así puede la lucha democrática convertirse en una lucha entre alternativas democráticas; sólo así puede lucharse democráticamente contra el dogmatismo democrático. Esta experimentación institucional dentro del ámbito de la democracia generará inevitablemente inestabilidad e incoherencia en la acción estatal. Por otro lado, al amparo de esta fragmentación estatal, podrían producirse subrepticiamente nuevas exclusiones. Se trata de un riesgo importante, tanto más cuanto en esta nueva organización política sigue siendo competencia del Estado democrático estabilizar mínimamente las expectativas de los ciudadanos y crear pautas mínimas de seguridad y de inclusión que reduzcan la ansiedad de modo que permitan el ejercicio activo de la ciudadanía.

El Estado experimental debe, por lo tanto, asegurar no sólo la igualdad de oportunidades entre los distintos proyectos de institucionalidad democrática, sino –y éste es el segundo principio de la experimentación política– unas pautas mínimas de inclusión que hagan posible una ciudadanía activa capaz de controlar, acompañar y evaluar la valía de los distintos proyectos. Estas pautas son necesarias para hacer de la inestabilidad institucional un ámbito de deliberación democrática. El nuevo Estado de bienestar debe ser un Estado experimental y en la experimentación continua con una activa participación de los ciudadanos estará la sostenibilidad del bienestar.

El ámbito de las luchas democráticas se plantea, por lo tanto, en esta fase, dentro de un vasto y decisivo espacio. Sólo en este espacio encontra-

rán respuesta la fuerza y la extensión de los fascismos que nos amenazan. El Estado como novísimo movimiento social es un Estado articulador que, aunque haya perdido el monopolio de la gobernación, conserva el monopolio de la metagobernación, es decir, de la articulación en el interior de la nueva organización política. La experimentación externa del Estado, en las nuevas funciones de articulación societal, debe completarse, como vimos, con una experimentación interna, en su esquema institucional, que asegure la eficacia democrática de la articulación. Se trata, por todo ello, de un espacio político turbulento e inestable en el que los fascismos sociales pueden instalarse con facilidad capitalizando las inseguridades y ansiedades inevitablemente generadas por esas inestabilidades. De ahí que el campo de la democracia participativa sea potencialmente vastísimo debiendo ejercerse tanto en el interior del Estado, como en las funciones de articulación del Estado o en las organizaciones no estatales que tienen subcontratada la regulación social. En el contexto del Estado como novísimo movimiento social, la democratización del Estado pasa por la democratización social y, viceversa, la democratización social por la democratización del Estado.

Pero las luchas democráticas no pueden, como se desprende de lo dicho, agotarse en el espacio-tiempo nacional. Muchas de las propuestas planteadas aquí a favor del redescubrimiento democrático del trabajo exigen una coordinación internacional, una colaboración entre los Estados para reducir la competencia internacional a la que se libran y con ello la competencia internacional entre los trabajadores de sus países. Visto que el fascismo social intenta reducir el Estado a un mecanismo que interiorice en el espacio-tiempo nacional los imperativos hegemónicos del capital global, compete a la democracia redistributiva convertir el Estado nacional en elemento de una red internacional que disminuya o neutralice el impacto destructivo y excluyente de esos imperativos y que, en la medida de lo posible, invierta el sentido de los mismos en beneficio de una redistribución equitativa de la riqueza globalmente producida. Los Estados del Sur, sobre todo los grandes Estados semiperiféricos, como Brasil, India, Sudáfrica, una futura China o una Rusia sin mafias, deben desempeñar en este ámbito un papel decisivo. La intensificación de la competencia internacional entre ellos sería desastrosa para la gran mayoría de sus habitantes y fatal para las poblaciones de los países periféricos. La lucha nacional por la democracia redistributiva debe, por lo tanto, sumarse a la lucha por un nuevo derecho internacional más democrático y participativo.

El dilema neoliberal, antes mencionado, radica en que sólo un Estado fuerte puede organizar con eficacia su propia debilidad. Este dilema debe

ser el punto de partida de las fuerzas democráticas en su empeño por consolidar el contenido democrático tanto de la articulación estatal dentro de la nueva organización política como del espacio público no estatal articulado por el Estado. Pero, dado que los fascismos sociales se legitiman o naturalizan internamente como precontractualismos y poscontractualismos dictados por insoslayables imperativos globales o internacionales, ese enriquecimiento democrático resultará vano mientras la articulación estatal se limite al espacio nacional.

El fascismo no es una amenaza. El fascismo está entre nosotros. Esta imagen desestabilizadora alimenta el sentido radical de la exigencia cosmopolita de un nuevo contrato social.

BIBLIOGRAFÍA

BÖKKERNIK, Sasja

1996 «La fin de la crise de la dette? La Banque mondiale et le FMI approuvent une position d'allègement de la dette», *La dette du Tiers Monde dans les années 1990*, 17/18.

FEDOZZI, Luciano

1997 *Orçamento Participativo: Reflexoes sobre a Experiência de Porto Alegre.* Porto Alegre: Tomo editorial.

FITOUSSI, Jean-Paul

1997 *O Debate-Tabu: Moeda, Europa, Pobreza.* Lisboa: Terramar.

GORE, Al

1993 *From Red Tape to Results: Creating a Government that Works Better & Costs Less: report of the National Performance Review; Vice President Al Gore*. Washington, D.C.: Government Printing Office.

LASH, Scott and John URRY

1996 *Economics of Sings and Space.* London: Sage.

OLIVEIRA, Carlos Afonso, *et al*.

1995 *Democracia nas Grandes Cidades: A Gestao Democrática da Prefeitura de Porto Alegre*. Rio de Janeiro: Ibase.

PRIGOGINE, I., and I. STENGERS

1979 *La nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science.* Paris: Gallimard.

PRIGOGINE, I.
1980 *From Being to Becoming*. San Francisco: Freeman.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1993 «O Estado, as Relaçoes Salariais e o Bem-estar Social na Semiperiferia: O Caso Português? en Boaventura de Sousa Santos (org.): *Portugal: um retrato singular.* Porto: Afrontamento.
1995 *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition.* Nueva York: Routledge.
1998a «The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options», *Current Sociology*. 46(2).
1998b «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics and Society,* vol. 26, Nº 4.
2003 «El presupuesto participativo de Porto Alegre: para una democracia redistributiva», en B. Santos (org.)

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)
2003 *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa.* México: Fondo de Cultura Económica.

SOROS, George
1997 «The Capitalist Threat», *The Atlantic Montly*, February.
1998 «Toward a Global Open Society», *The Atlantic Montly*, January.

TOBIN, James
1982 «A Proposal for International Monetary Reform», *Essays in Economics, Theory and Policy*. Cambridge: MIT Press.

VAN HEES, Ted
1996 «Le FMI utilise ses prêts au dévelopment plutôt que de résoudre le problème de la dette», *La dette du Thiers Monde dans les années 1990*, juin.

WARDE, Ibrahim
1997 «¿Quién controla los mercados? Poderosas oficinas dan su calificación a los Estados», *Le Monde Diplomatique* (versión española), 10 de febrero.

WILSON, William Julius
1987 The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass and Public Policy. Chicago: University of Chicago Press.

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Boaventura de Sousa Santos nació en Coimbra (Portugal), el 15 de noviembre de 1940. Se graduó en el doctorado de Sociología de Derecho en la Universidad de Yale en 1973. Ahora es catedrático de Sociología en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, y Distinguished Legal Scholar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin, Madison. Además es director del Centro para Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, director del Centro de Documentación 25 de Abril en la misma universidad, y director de la *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

Ha publicado extensamente sobre la epistemología, sociología de derecho, teoría poscolonial, globalización, movimientos sociales, democracia multicultural y los derechos humanos, en portugués, español, inglés, italiano, francés y alemán. Ha recibido varios premios, entre los cuales, el Premio Gulbenkian de Ciência (1996), el Premio JABUTI (Brasil) - Área de Ciências Humanas e Educação (2001), el Premio Euclides da Cunha del Unión Brasilera de Escritores de Rio de Janeiro (2004), el Premio «Reconocimiento al Mérito», concedido por la Universidad Veracruzana, México (2005), y el Premio de Ensayo Ezequiel Martínez Estrada 2006, de la Casa de las Américas en Cuba (2006).

OTRAS PUBLICACIONES DE DE SOUSA SANTOS:

- *Um Discurso sobre as Ciências*
  (Afrontamento - Porto 1988)

- *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*
  (Afrontamento - Porto 1989)

- *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)*
  (Afrontamento - Porto 1990)

- *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*
  (Routledge - Nueva York 1995)

- *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*
  (ILSA, Ediciones Universidad Nacional de Colombia - Bogota 1998)

- *Reinventar a democracia*
  (Gradiva - Lisboa 1998)

- *Globalizing Institutions: Case Studies in Regulation and Innovation* (org. con Jane Jenson)
  (Ashgate - Aldershot 2000)

- *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*
  (Afrontamento - Porto 2000)

- *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*
  (Afrontamento - Porto 2001)

- *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (org. con Maurício Garcia Villegas)
  (Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre - Bogotá 2001)

- *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization, and emanciaption*
  (Butterworths - Londres 2002)

- *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista* (org.)
  (Record - Rio de Janeiro 2002)

- *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique* - 2 volúmenes
  (org. con João Carlos Trindade)
  (Afrontamento - Porto 2003)

- *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (org.)
  (Record - Rio de Janeiro 2003)

- *Un discurs sobre les ciènces. Introducció a una ciència postmoderna*
  (Denes Editoral, Centro de Recursos i Educació Contínua - Valencia 2003)

- *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*
  (Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos Universidad Nacional de Colombia - Bogotá 2003)

- *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*
  (Afrontamento – Porto 2004)

- *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo*
  (Abya Yala – Quito 2004)

- *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa* (org.)
  (Fondo de Cultura Económica - México D.F. 2004)

- *Luchas de emancipación en Colombia* (org. con Mauricio Garcia-Villegas)
  (Grupo Editiorial Norma - Bogotá 2004)

- *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*
  (Trotta - Madrid 2005)

- *Forum Social Mundial: Manual de Uso*
  (Icaria - Barcelona 2005)

- *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário* (org.)
  (Record - Rio de Janeiro 2005)

- *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (org.)
  (Record - Rio de Janeiro 2005)

- *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*
  (Zed Books - Londres 2006)

PROGRAMA DE ESTUDIOS SOBRE DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

En un escenario de intensos cambios mundiales, la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, creó en junio del 2003, en su Unidad de Postgrado, el Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Este programa ofrece un espacio para el análisis transdisciplinario del poder, la democratización y los movimientos sociales en procesos de globalización. Con este fin combinamos el análisis de la realidad actual con los debates sobre las alternativas del futuro. En las actividades se construyen diálogos entre el activismo y la reflexión académica.

El programa forma parte de redes transnacionales de reflexión crítica y radicalización de la democracia, tales como la Red para la Democratización Global (NIGD –Network Institute for Global Democratization) y la Red de Estudios de la Globalización (GSN –Globalization Studies Network). En el Perú colaboramos con diversas organizaciones sociales y promovemos la construcción y difusión del proceso del Foro Social Mundial.

Para cumplir con sus objetivos el programa ha creado la serie de libros Transformación Global, la Cátedra Democracia y Transformación Global y realizado múltiples eventos tanto dentro como fuera de la Universidad. También organizamos y participamos en actividades fuera del país. Más información sobre el Programa y sus actividades se encuentran en nuestro sitio web: www.democraciaglobal.org.